ما في هذا المجلد

٢

حاشية على شرح الجلال الدواني للشيخ يوسف قراباغي

حاشية على شرح الجلال الدواني لاحمد حيدر

من نعم الله المولى الاحد الصمد
الى عبده الفقير المعترف
بالعجز السيد محمد الحاج عثمان
بن محمد الصوفي قيصري الشهير
ببرانجي زاده
عفي عنه

قره باغي على شرح العقائد العضدية
للعلامة ملا جلال
الدواني
رحمه الله

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد الراغب امين الصدور باشا
وقف ... عبد

٧٥٣

RAĞIP P.
Ka. N.
745

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 610/1-2

٧٤٧

قال الشريف في حواشيه شرح المطالع لكن آل النبي من يؤول اليه ... صلى الله عليه وسلم من يؤول اليه اما بحسب النسب ... فالذين
حرم عليهم الصدقة ... الشريعة المحمدية وهم بنو هاشم وبنو المطلب عند بعض الائمة وبنو هاشم عند بعض اخر وان الذين فهم العلماء ...
... بحسب ... الشريعة والاولياء ... اعني اهل الحقيقة
... على الاول ... الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم والمعارف ...
... الانبياء بخلاف الصدقة الصورية فانه لا تخصص فيها والا فهم مقلدون للانبياء عليهم السلام ... فانه لا تقليد في
... والمعارف ... بما ليس مما يتعلق به العمل ... الاعتقاد ...
به العمل والاعتقاد ... التقليد لهم لغيرهم من المجتهدين ...
... عليه السلام ... اللاهوت بالناسوت ... الشيخ النوري وتبعه من مشايخ الصوفية ...
التجرد ما خوذ من اللاهوتية ... وان كانت الصافية يتعلق اللاهوت في رتبة ... عالم ...

بسم الله الرحمن الرحيم

كيف لا احمد وكيف احمد لمن لم يجزنا بما عصينا ولم يجزنا بما نسينا ولم يؤاخذنا
بما اخطأنا والحمد وما يوجبه وعليه ومنه منه علينا سبحان
ما اجل سلطانه والحمد لله ما اعظم شانه والحكم لله ما اظهر برهانه
والله اكبر ما اسطع برهانه وكيف لا اصلي وكيف اصلي على المرتبة الجامعة
سيد الكل في الكل رحمة للعالمين محمد احمد محمود حامد على النبي
والنبي الملكي والملكوتي الناسوتي واللاهوتي وعلى اصحابه الذين
هم نجوم الاهتداء ومصابيح الاقتداء اللهم اجعلنا من الذين يتبعونهم
وبعد فيقول الاحوج من الاحوج الذي لا خيره يرجى ولا شره يخشى من كان
لا ماضيه يذكر ولا مستقبله ينتظر ابن محمد خان القراباغي ...
ارضى ... لا زالت نفحة الفتح والظفر يوسف ... اصلح حاله
وحسن حاله لما كان علم الكلام علما باحثا عن احوال ما يجب على مكلف معرفة
الحق جل كبرياؤه وغيره من واجبات اصول العقائد وكان شرح العقائد
العضدية للعلامة المحقق والنحرير المدقق سلطان العلماء برهان الحكماء
قبلة الحكمة وكعبة المعرفة جلال الحق والملة والدين محمد بن اسعد الصديقي
الدواني روح الله روحه ونور ضريحه مشتملا على غرر الفوائد ودرر الفرائد
جامعا لابكار افكاره وخلاصة انظاره في علوم العقلية والنقلية و
رأيت فيه ما لم اره في كثير من كتب العقائد ورأيت قوما يحومون حوله
ولا يكشفون قوله يأخذون كلامه ويسلون ... ولا يتأملون الفاظه
ولا يتأملون العبارة رأيت في نفسي الاجتراء على الاقدام والتصدي
على كل ما فيه من النكت والدقائق على قدر ما ... الحال وسعة المجال
فمارست مع نفسي في نفسي مكررا فقلت لها ما لك لا تقدمين الا قليلا وما سلكنا
الان اليه سبيلا وما وجدنا عليه دليلا وهذا شيء يكون مثلنا

مثلنا مثل مقاومة الظبي والاسد واين نحن واين امثال هذا الكتب
في امثال هذه المطالب هيهات هيهات كيف الوصول الى سعاد
ودونها قلل الجبال ودونهن حتوف الرجل حافية وما لي مركب
والكف صفر والطريق مخوف اتاك ثم اتاك والاجتراء عليه اتاك
ثم اتاك والابعد يوسف اعرض عن هذا وعاشني بلى ما ارى ...
ان النفس لامارة بالسوء والغرض من الاجتراء ليس اظهار ان لنا من المتاع
ما ليس لغيرنا وان لنا اختصاصا بموهبة هذه المطالب وادعاء ان ليس
مراد ذلك العلامة من كلماته المتصف بحليته الا ما اوردنا وهو اعلم باسراره
عن ده برادر طرق الاستفادة متعددة مختلفة قد يكون بالكشف والمشاهدة
بمواجهة من ... وقد يكون بتوجه القلب
الى جانب جناب كامل مكمل صاحب الآيات والكرامات وهذا لا يكون الا
للمجردين عن العلائق الجسمانية والكدورات الطبيعية لا لامثالنا المتغيرين
في العوائق ... والدنيوية المشتغلين بالعلائق الظلمانية الجسمانية
المنهمكين في الشهوات البهيمية المحجوبين بها وما اخترناه ليس من هذه الطرق
بل طريق آخر مثلنا مثل مريض عاجز مطرود مطروح في ممر الخلائق في الطريق
لا يقصد شخصا ... الا رآه ويقول ايها المسلمون ارحموني فان لي مرضا كذا
وكذا فبعضهم ... ويتنفرون منه وبعضهم لا يسمعون قوله وبعضهم
لا يلتفتون اليه ... بعضهم يكون له فتحتني والله اعلم بما في الصدور فاقد
مرة واعقد ما رحلا ومرة اخرى على حل ما فيه بقدر الوسع لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وخدمت به خدمة العبيد لمولاه العتبة العلية الرفيعة
السنية الجليلة الجليلية لمخدومنا ومولانا قطب العالم مركز دائرة الارشاد
وقدوة العارفين زبدة الكاشفين سلطان المرشدين برهان الموحدين
شمس الغيب والشهود ولا ينكر ان انكره اعمى القلب العنود ولا تغفل
عن شمس ... والطائر الولود الكامل المكمل سمي خليل الرحمن شيخ الزمان معز
الدين ابو حامد خليل الله سلمه الله وابقاه لا زالت افاضة انواره متواردة
متوالية فتبارك ... تشرق تقتبس من مشكاة انواره ومستمد من فيوض
اسراره اللهم خلد ظلاله على رؤوس اوليائه ولما تشرفت بهذه السعادة وبلدة
سمرقند في بقعة المباركة الميمونة خانقاه الحضرت المخدومية الخوشية الحسينية
الاحرارية وهو مخدوم مخدومنا قدس الله تعالى اسرارهما واسرار جميع المشايخ

ای الذی هو بصدد التعریف ومنقصه المنع بکونه المراد منه بعثته الی الخلق کما هو قوله حملوا الی او عدم بعثته الی نفسه ایضا کما هو قوله
لم یبق علی دین ابرهیم الخلیل علیه السلام احد غیری وعلی ای حال لا یتقض التعریف بصدقه علیه وفیه تامل لان ایضا لو فرض عدم الحدود
علی الثانی ولو قیل بهذا المنقول لا یدل علی عدم ورود النقض لانه یکذب المنقول باعتبار القول الثانی عن النقض او النقل عنه فلت
کذب المنقول بقوله ینبغی نفیه علی تقدیر التسلیم لا ینفع فی دفع النقض علی ذهابه الیه اما لعدم سماعه او لعدم صحة الملک عنده او حمله
علی ما ذهب الیه فلو قیل فلعل المؤلف لم یذهب الیه او اراد تعریف النبی المتفق علیه فی نبوته جهات

علی معنی لا یصح وراءه کا حملنا فی الاصل
النبی الذی بقوله اللهم الا ان یتکلف وکذا
لا یدل علی بطلان النقل عن النقض
لجواز عدم الوصول او عدم الصحة عنده
او حمله علی غیر ما حمل علیه الاول ومن
والنقل عن المخفی او کتمانه بل اشتهر
لا یجعل مادة الخلاف واحتمال الاختلاف
منه

الطبقات سمیته بابی نقاصی وعلیه التکلان والاعتماد والاستعانة والاعتصام
قوله هو انسان بعثه الله الضمیر راجع الی النبی المطلق ضمنا والا فالمراد من النبی
المذکور ههنا خاص وهو محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم وعلی آله واصحابه فیکون
تعریفا بالعام **قوله** اللهم الا ان یتکلف وجه التکلف ان یحمل المعرف علی النبی الحقیقی
والاعتباری او یقال المعرف هو النبی المتفق علیه فی نبوته واشار بقوله فیل فان
اداته بلفظ قیل الی الاختلاف فی نبوته وهو الظاهر بحسب المقام فالمعرف هو النبی المتفق علیه
فی نبوته فلا نقض بخروج من اختلف فی نبوته وایضا یجوز ان یکون القائل بهذا التعریف
من لا یقول بنبوته فلا نقض عنده ویحتمل ان یکون الاختلاف فی انه مبعوث لنفسه
فقط او لغیره ایضا لا فی اصل نبوته وبعثته وح لو ورد النقض فانما یرد علی من یقول
انه مبعوث لنفسه فقط فیجوز ان یکون القائلون بهذا التعریف لا یقولون انه مبعوث
لنفسه فقط فتامل وما نقل من الملل والنحل من ان زید بن عمرو بن نفیل کان
یسند ظهره الی الکعبة ثم یقول ایها الناس هلموا الی فانه لم یبق علی دین الخلیل ابرهیم
علیه السلام احد غیری فلو صح فانما یضر المعرف لانه لو ثبت بهذا النقل ما اتفق علیه
القوم کافة والنقل من شخص وتخصیص فی کتاب لو کان بیّن لا یترك الجمهور لاجله
الاحتمال ولو ثبت بالفرض فلا یدل المنقول علی انه ادعی النبوة بالقیاس
الیهم لجواز ان یکون نبیا مبعوثا لنفسه لا لغیره لکن یعلم من بینهم کما ان علماء
امة محمد علیه الصلوة والسلام مثلا یعلمون غیرهم دین محمد صلی الله علیه وسلم وکذا
لا یدل علی تقدیر صحة النقل وان تعارض فیها علی انه لیس نبیا مبعوثا لنفسه
لان کونه علی دین ابرهیم لا یدل علی انه لیس نبیا سیما اذا قال بهذا القول مع
قوم لیس مبعوثا الیهم وحکم علی دین ابرهیم وادعی قرینة التکلیم بالنسبة الیهم تدبر
قوله او هو منقول عن النبی لا یخفی انه علی الاول
ذا الشرع فی الرد والقبول
ایضا منقول غایته انه العام الی الخاص اذا کان نبا بمعنی اخبر والاحتمال
الثالث الا اذا اعتبر کونه جاریا فی النقل لان کل مخبر خبر فیرد ایضا عدم کونه
بمعنی اخبر لکفایته فی النقل فالتقابل باعتبار کونه منقولا من النبی بمعنی
الطریق او من النبا بمعنی المخبر او المخبر **قوله** اما بالتصرف فی معنی
السین او بالتصرف فی معنی المضارع بان یراد من المضارع المستقبل القریب
فیکون السین تاکیدا له فعلی هذا کونه علی غیر معناه الحقیقی ان وضعه
لتقریب زمان الفعل المحتمل للقریب والبعید وتخصیصه بالاستقبال القریب
فعلی تقدیر ان یکون المراد من الفعل الزمان القریب لا تخصیص للسین لان الفعل

وصحة النقل ههنا یجوز ان یکون مخالطة کونه مبعوثا
لنفسه والحکم بمخالطة کونه مبعوثا لغیره
ای یطلق علیه لفظ النبی اصلا فان کان
الاول یبقی النقض علی حاله وان کان الثانی
فهو خلاف الظاهر
منه

لان الفعل مخصص قبل دخوله ولا یتوهم ان التخصیص عرض من الوضع للموضوع له
ولیس موضوعا له للسین حتی یلزم من انتفاء التخصیص سینه لیس فی غیر موضوع له
لان السین حرف والحرف لا یستقل بالمفهومیة وانما یفهم معناه الحقیقی بما یتصل
معه فی العرف فان لم یتصل للنفی فی الزمان الماضی انما یفهم معناه اذا قارن
لفظ مضارع لا لفظ الماضی او الاسم وهکذا کل حرف لعدم استقلاله فی المفهومیة
یکون ما استعمل معه فی مرآة الملاحظة معناه لا یفهم لا یفهم معناه حقیقة بدون ذلك
التطبیق **قوله** فان ما هو متحقق الوقوع قریب علی الاحتمالین **قوله** اشارة
الی ان الاختلاف فیه بهذا بالنظر الی اخراج السین المضارع عن معنی الحال و
تخصیصه الی الاستقبال **قوله** لجواز کون الاصول آه ای فی جمیع الاوقات سواء
کانت المذاهب مجتمعة بان یکون لکل مذهب اهل فی جمیع الاوقات او لا غایته
انا لا نعلم وما نقل ما نقل بعد جواز وصول عدد اصول المذاهب بالمرتبة
المذکورة فی وقت سواء کانت المذاهب مجتمعة ام لا حتی ازداد اصول المذاهب
کما یدل علیه آخر قوله او نقصوا فان نوقش فی الاول بان المذاهب لا شك
انها ما کانت فی زمان الرسول والصحابی بل حدثت فی زمان التابعین وتبع
ولا شك انها فی اول المرتبة لم یکن بهذا العدد فکیف القول بان المذاهب
بهذا العدد فی جمیع الاوقات قلت المراد جمیع الاوقات بعد حدوث تلك المذاهب
فیجوز ان یکون المذاهب فی اول الحدوث بهذا العدد **قوله** وان زادوا
او نقصوا فیه اشارة الی امکان اختیار کل من شقی الترددید بالنظر الی ما اورده
المتوهم فان ورد علی الشق الثانی شیء لم یذکره المتوهم وهو ان اختلاف الوقوع
بین الاشاعرة یقتضی ان یکون الناجیة فرقة واحدة من الاشاعرة وجمیعها
لا یضرنا فتامل **قوله** بعید جدا بعده انما هو علی تقدیر ان لا یکون المراد من الفرقة
الناجیة الفرقة التی یدخل الجنة بغیر حساب ولا شفاعة لان من نوقش
فی الحساب فقد عذب فلیس بناج مطلقا ومن افتقر الی الشفاعة فقد عرض
للذل فلیس بناج مطلقا وعلی تقدیر کون من نوقش فی حسابه والمفتقر الی
الشفاعة ناجیا ایضا لا یضرنا کما قال الامام حجة الاسلام فی کتابه التی یفصل
التفرقة بین الاسلام والزندقة ونقل هذا الحدیث ههناك ثلث روایات
لیس واحده منها ما نقله المصنف ههنا اولها ستفترق امتی نیفا وسبعین فرقة
الناجیة منها واحدة وثانیها الهالکة منها واحدة وثالثها کلها فی الجنة
الا الزنادقة وفی موضع آخر منها کلهم فی الجنة الا الزنادقة وقال ویمکن ان

تقیید الاختلاف بالمخبریه ههنا لدفع ما یتوهم
من وروده فی عدم کون جمیع الاشاعرة
الفرقة الناجیة لتحقق الاختلاف فی المجسمة
بین ابی حنیفة والشافعی رحمهما الله وتمسك
کل منهم مشتبه التکلیف والاکمال فیما لا حاجة
الیه ودفع التوهم المذکور بل فیه ان
التقیید یعقل الا مراد
منه

وای مانع فی نقل شیء انه لم یصل الی الان ای لم
العدد المذکور عنه فقوله الجواز ان لم یصل العدد
وعدم التشکیك لاجل انه لم یصل الی الان غایته
غایته عدم العلم وعدم العلم بالوصول
لا یستلزم العلم بعدم الوصول
منه

ان يكون الروايات كلها صحيحة فيكون الهالكة واحدة وهي التي تخلد في النار
ويكون الهالكة عبارة عن وقع اليأس عن خلاصه لان الهالكة اي من يجيء
بعد الهلاك خبر يكون الناجية واحدة وهي التي يدخل الجنة بغير حساب ولا
شفاعة لان من نوقش في الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة
فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وهذان طرفان وهما عبارتان عن شر الخليقة
وخيره وباقي الفرق كلهم بين الدرجتين فمنهم من يعذب بالحساب فقط ومنهم من
يقرب بالنار ثم يصرف بالشفاعة ومنهم يدخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم
في عقايدهم وبدعهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما الهالكة
المخلدة في النار من هذه الفرق ففي فرقة واحدة وهي التي كذبت وجوزت
الكذب عليه صلى الله عليه وسلم بالمصلحة واما من بلغه الاسم ممن كذبه
بعد قرع سمعه على التواتر خروجه وصفته ومعجزاته الخارقة للعادات ايضا
انما يبعد اذا لم يكن مراد من قوله صلى الله عليه وسلم كلها في النار كل واحدة
من كل الفرقة بل في الجملة اي كل الفرقة سواء كان كل واحد من افرادها
او بعضها فيكون الا واحدة سلبا كليا واما اذا كان اي كل واحد من كل
فرقة يكون قوله صلى الله عليه وسلم الا واحدة رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم
القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا والحاصل ان الالزام
غير بعيد والبعيد غير لازم **قوله** استقلال عقلهم اي تحكيمهم سواء كان حكمهم
من حيث المعاصي فقط او من حيث الاعتقاد فقط او من حيث العصيان
والاعتقاد معا كما كان على ما ذكره الشارح سواء ان لا يدخل النار بحسب العصيان
ايضا اولا وبعد الدخول سواء كان ممتدا اولا فان قيل فعلى تقدير الارادة يعني
الدخول المكث الطويل ومن عدم الدخول عدم طول المكث مع احتمال الدخول
من حيث الاعتقاد كيف يحصل الترغيب في تصحيح الاعتقاد قلنا غاية المكث
يجب ان يكون لا مشترك بين جميع احاد الفرقة الناجية لا يوجد في سائر
الفرق وما ذلك الا الاعتقاديات فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق
ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث انه لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث
انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقاديات يقل مكثه ولا يخفى عليك الاحتمالين
كما في قوله كلها في النار اي كل فرقة اي كل فرد من كل فرقة فيكون قوله الا
واحدة رفعا للايجاب الكلي ويحتمل ان يكون كل فرقة في الجملة اعم من ان يكون
بجميع افرادها او بعضها فيكون ايجابا جزئيا فيكون قوله الا واحدة سلبا كليا

يظهر منه كما يوجد في بعض نسخ الشرح بعضهم
ان المراد في الاحتمال الثاني ان كانت ومنهم المخلدة
في النار بعضهم يعني ان يخلو لو ابيد كالخلود
منها هو حمل في الاجماع انه يبيا في
الا ان ينقل ولد انه يكن مما يلزم خلود
ما سوى فرقة واحدة وهو خلاف الاجماع
كلما في بعضهم في اهل الا باية والا الا من في
كلامهم الا ما علم خلود فرقة واحدة منه

كليا ففي نظر في الجواب على هذين الاحتمالين تحدد الحق فانه على الاحتمال الاول
يمكن ان يراد مجرد الدخول ولا يلزم القول لغفران جميع احاد الفرقة الناجية
كما مر وايضا لا يحصل الترغيب في تصحيح العقايد على شيء من الاحتمالين
قوله ولا يسترسلون مع عقولهم ليس المراد من استرسالهم مع العقول
دون الاشاعرة انهم لا يقيدون بتاويل النقل وتطبيقه على ما يدل عليه
العقل بل يحكمون بما يدل عليه العقل بدون التفات الى النقل وتاويله او
ان الاشاعرة مع قيام الدليل العقلي لا يلتفتون اليه بل يتبعون الظواهر
وان خالف العقل كيف فانهم اولوا اكثر من الظواهر بالدليل العقلي في الحكم
يتفقون على ان العقل مقدم على النقل ولذلك اولوا بدلالته والاستواء على
العرش ووجه الرب الى غير ذلك بل الفرق ان المعتزلة يقولون بالحسن والقبح
العقليين للاشياء بخلاف الاشاعرة فانهم يقولون ان حسن الاشياء وقبحها
شرعيان فيجيء الاشاعرة حسن شيء وقبحه بمحض تعيين الشارع بدون
ان يكون في نفسه حسن او قبح فيتبعون الشارع بدون التفحص والتفتيش
في اوامره ونواهيه بخلاف المعتزلة فانهم لما قالوا بان للاشياء حسنا
وقبحا في نفس الامر فقد توافق الظواهر ويخالفها والواجب الاتباع على
ما في نفس الامر فيما يتوقفون في الظواهر حتى اولا الامر حتى يجدوا ما في نفس الامر
انه يخالف الظواهر ولو الظواهر او موافق فيتبعونه فقد علم ان لا تتبع الظهور
قوله بل لا يتبع آه قد عرفت المراد من الفرقة الناجية على ما نقل
من الامام ما نقل خواص الاشاعرة لا كلها بل والذين هم ادركوا صحبة
النبي صلى الله عليه وسلم وشرفوا باستماع كلماته وتادبوا بادابه الذين
هم نجوم الاهتداء ان كانوا داخلين في الفرق وعدوا منها اقول بل الحق انه
يجب ان يكون مسلكهم متوسطا بين المسالك وان يكون امنا من طرفي
الافراط والتفريط فان خير الامور اوسطها اعدلوا هو اقرب للتقوى والعدل
هو التوسط بين طرفي الافراط والتفريط باعتبار قوى الشهوية والغضبية
والعقلية فيكون عبارة عن العفة والشجاعة والحكمة ويقابله الجور كما قيل
وهم الاشاعرة فانهم شكر الله مساعيهم سلكوا في الاكثر طريق التوسط
فانهم لو في مسئلة افعال العباد مثلا بالكسب لا بالجبر المطلق كما يقول به الجبرية
ولا بالاختيار المطلق كما يقول به المعتزلة والشيعة وكذا في مسئلة الرؤية فانهم
لا يقولون بان الله تعالى جسم كما يقول به المجسمة مع انه يرى ولا يقولون بامتناع

رؤيته مع كونه غير جسم مجردا عن الجهة والمكان كما يقول به المعتزلة وكذا في مسئلة
افادة النظر العلم لا يقولون بعدم افادة النظر الصحيح مطلقا كما يقول به السمنية
او في معرفة الله كما يقول به المهندسون من الاسمعيلية ولا بافادته بطريق الوجوب
مثل المعتزلة بل بافادته العلم مطلقا لكن بطريق جري العادة وكذا في مسئلة
وجوب النظر في معرفة الله تعالى لا يقولون ان النظر في معرفة الله تعالى عبث لا يجوز
عقلا لانه لا يفيد المعرفة مثل المهندسين وغيرهم ولا انه واجب عقلا كما يقول به
المعتزلة بل يقولون بتوقف العقل في هذا الحكم ويقولون الحكم بوجوبه بحسب الشرع
وكذا لا يقولون بعينية الصفات كما يقولون بتبع الحكماء او ينسب الى المعتزلة
البصرية وان كان ظاهر قول المعتزلة على ما يجي في الشرح ليس على العينية على انه من
الاعتبارات العقلية ولا بغيريتها كما يقول به اخرون وكذا في الاعتقاد بالصحابة رضي
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لم يسلكوا طريق الخوارج والنواصب وطريق الروافض
بل سلكوا طريق حسن الظن في حقهم جميعا وقس على ما ذكرناه سائر اقوالهم وتحقيق
تفصيلها ان شاء الله تعالى والحاصل انه يجب ان يكون المناط والمدار في النجاة على توسط
المسلك بين المسالك على ما ذكرنا لا الاختلاف في المسائل الكثيرة ولا الارتكاب البعيد
بحيث يكون منشأ التشنيع كما ظهر كما يفهم الاول من اوائل كلام الشارح في الجواب
والثاني من قوله وغير ذلك من المسائل التي شنع عليهم مخالفوهم كما سيحققوا انه يشبههم
في الاول وبعد ارادة المسائل التي فيها بعد على ما ذهب اليه الاشاعرة لا على
ما ذهب اليه غيرهم وترك المسائل الخلافية التي ليس فيها بعد فقط على ما ذهب اليه
الاشاعرة بل فيها بعد على ما اختاره غيرهم مثل ما يقول الاشاعرة ان الله تعالى لا يجب
عليه شيء كما يقول به المعتزلة كوجوب الاصلح واللطف وغير ذلك مع انه من الخلافيات
المشهورة ومثل ما يقولون ان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان كما يقول المعتزلة
والشيعة مع انه من اعاظم الخلافيات والمعارك ويبتني عليه كثير من الاختلافات
الاخر لان البعد فيه في الزام المعتزلة والشيعة للقوم على الاشاعرة على ان السلطنة
التامة والقدرة العامة بان يتصرف كيف يشاء بل يكون منصب الشرع و
ووضعه هو التعليم والتفهيم فقط مثل ان يعلمنا ان الصلوة واجبة في نفس الامر
والخمر حرام فيها فيكون الواجب معزولا عن قدرة اباحة الخمر واحلالها والنهي عن
الصلوة وتحريمها فيمكن ان يكون وجه تسميتهم معتزلة هذا ويجيء لهذا زيادة تفصيل مطلب
وتمثيل في موضعه ان شاء الله تعالى ومثل ما يقولون من حدوث الكلام اللفظي
وقدم الكلام النفسي لانه لا يعد في شيء منهما بخلاف المعتزلة والشيعة فانهم يقولون

يقولون باختصار الكلام في اللفظي وحدوثه مع توصيف الواجب تعالى به في
مواضع وتواتر النقل عن جميع الانبياء وغيره قائلين بان كونه متكلما بمعنى
ايجاد الكلام ملتزمين خلاف العرف واللغة والمجاز في هذا الكلام في جميع
الملل والاديان فما لهما من بعد وما اختاره الاشاعرة في هذه كلها
الى التوسط بعضها بعد ملاحظة مذهب من ينكر حسن الاشياء وقبحها
مطلقا كما يعقل عن ظاهر قول ابن المطهر في نقض بينة وغير ظاهره وجوابه
على اي تقدير ارادتا مل حق التامل فانه اراد المخالفة الكثيرة او الظاهرة المستبعدة
فالجواب بعد التسليم وقطع النظر عما ذكرنا ما اشار اليه الشارح رحمه اولا واخرا وان اراد
ما يؤول الى التوسط فالجواب ما ذكرنا من التوسط فيما ذهب اليه الاشاعرة ثم نرجع
الى بيان ما ذكره بعض البيان فانهم يقولون بجواز رؤية كل موجود بكل عضو من
الاعضاء لانه يجوز ان يتلطف لغذاء فرال الابدان بسبب الرياضات او عناية
من الله تعالى بحيث يكون كل روح حيواني في لطيفة كل جزء من البدن مثل الروح
المصبوب في التجويفين المجوفين ومجمع النورين فيصح ان يرى به ويقوى بحيث
يتعلق باي شيء كان في آن مثلا قد يرى احد منا كما تعارف رؤيته ما لا يراه
اخر لضعف بصره مع عدم تفاوت في حال البصر في الظلمة والنور والقرب والبعد
مطلب وغير ذلك من شرايط الرؤية بل قد ترى بعض الحيوانات شيئا في الليلة المظلمة
ولا يمكن رؤيتنا اصلا فيجوز ان يقوى باصرتنا بحيث يرى كل شيء حتى المسموعات
والملموسات والمذوقات والمشمومات وان لم يكن في المتعارف شيء منهما كما
يتعلق به البصر بل يكون الروح البصري مثل الروح السمعي والذوقي والشمي واللمسي
ايضا كما ان نسبة الحس المشترك على جميع المدركات سواء بل يجوز ان يفعل كل من القوى
الجسمية الحسية فعل الاخر فيرى باللمس مثلا ويلمس ويشم ويذاق بها ايضا وعلى
هذا القياس ثم لا يغفل عن لفظ الاصحاب فانه جمع الجمع الذي يشتمل على احتمال انه جمع صاحب
اذا عطف قوله وجمع صحب على قوله جمع صاحب والشيعة على الاصحاب الظاهر في
مذهب الاشاعرة بخلاف الشيعة فانهم في رواية منهم يقولون ثلثة من الاصحاب
معقولية فقط **قوله** في كل عصر اي اي عصر كان فان الاجماع ينعقد باتفاق اهل
الحل والعقد في زمان واما اتفاقهم في كل عصر بعد عصر فليس بلازم بل على هذا لا
لا يمكن ان يتحقق الاجماع اصلا **قوله** كان المذكورات ليست آه اي جميعها والا فبعضها
مثل حدوث العالم وغيره مما اجمع اليه **قوله** وبينا انه لا تم استدلالهم آه اذ غايته
ما لزم من عدم تقدم عدم الشيء على وجوده تقدم ما ذاتيا الذي هو مرتبة العلية

قوله [illegible]

ارتفاع النقيضين في المرتبة لا في الزمان وحاصله على ما حققه الشارح التجريد في حواشيه
على شرح الجديد للتجريد سلب تلك المرتبة عن النقيضين كالعلية مثلا فان وجود الشيء
ليس علة لوجوده وكذا عدمه ليس علة له فالعلية مسلوبة عنهما وحينئذ يرتفعان عن
مرتبة العلية وكالمعروضية للسواد له ولسلبه فان السواد ليس معروضا لنفسه
وكذا سلب السواد ليس معروضا للسواد في السواد ونقيضه يرتفعان عن مرتبة المعروضية
بمعنى سلب المرتبة عنهما وهذا التحقيق من خواص الشارح المحقق روح الله روحه
ونقل عن الشيخ انه قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس
اي موجود والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي
يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات ورد عليه الشارح
في حاشية شرح التجريد ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما بل ما يقتضيه
في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة
موافق للاعلام وجها لاستناد وكلام الشيخ حاصله ان ليس المراد بمعنى كون العدم
للمعلول في نفسه انه يقتضي العدم حتى يمتنع او انه اولى لشرائطه تقتضيه الاولوية الزائدة
في الممكن بل انه لا يحتاج في عدمه الى تاثير وايجاد وخلق وجعل كما في وجوده لان علية
العدم للعدم ليست بالتاثير والايجاد بل هي عبارة عن عدم تاثير الوجود في الوجود
فالعدم اولى بالممكن لاجل هذا واحق ولا معنى للتقدم الذاتي الا الاحقية على ما يستفاد
من كلام الشيخ في الالهيات الشفا انه في بيان التقدم الذاتي انتهى كلامه وكان الاولى
ان يقول هذا بعبارة اخرى سوى ما قصده واقسام التقدم الخمس لانه ليس من اقسام
التقدم الذاتي والا يلزم تركب كل علة تامة كما ذكره الشارح رحمه ومن اجتماع الوجود والعدم
كما سيذكره بلا واسطة قوله فلا يتحقق العلة التامة آه اقول وايضا يلزم ا
اجتماع النقيضين لان العلة في آن حدوث المعلول لو كان جزءا متحققا البتة
وكذا اجزاؤها فيلزم اجتماع الوجود والعدم في ذلك الآن سواء كان علة الحدوث
وعلة البقاء واحدا او لا فان قيل يجوز ان يكون العدم بعد الفعل يلزم الاجتماع
قلت فيلزم حدوث جميع الممكنات ولا يمكن دفعه بانه لو كان العدم بعد الزم
تقدم الشيء على نفسه وهو الوجود لان العدم هو الموقوف عليه وجودا وعدما
وعدم العدم هو الوجود فيلزم تقدم الوجود على نفسه لان عدم العدم ليس نفس الوجود
بل لازمه ومطروحه كما قيل ولا يلزم من تقدم احد المتلازمين بالذات تقدم الآخر
كذلك بل يلزم ان يكون عدمه في علل موثرا لانه ليس في مرتبة تاثير الاعلى وجود
المعلوم فيجب ان يكون عدمه في مرتبة التاثير فيكون موثرا كيف تحقق الف على التعقيب

بل علتان تامتان للكل معا وايضا وجوده ليس في مرتبة العلة التامة فيتحقق عدمه
في تلك المرتبة فيجب ان يكون للكل معا علتان تامتان بل علل تامة وكذا الحال
وجوده في مرتبة الشرط فيجب ان يكون عدمه شرطا فتعدد الشروط فيتعدد العلة
التامة ايضا وكذا انه يجب ان يتحقق العدم في مرتبة المادة في المعلول المركب فيكون
مادة وكذا يكون صورة فيتعدد ذات المعلوم المركب فتعدد علله التامة وكذا يكون
معلولا معدا وكذا يكون غاية فيترتب عدم المعلول على وجوده ايضا وكذا يكون
قريبة وبعيدة وتامة وناقصة وفي عللا وشرطا ومعدا وغاية وصورة وارتفاع
مانع معا مع ان هذه العلل قسيمة بعضها على بعض بل يلزم ان يكون عدم كل شيء
ليس وجوده علة بالنسبة الى الحادث المفروض في مرتبة كل واحد من العلل المفروضة
وكذا يلزم ان يكون وجود كل شيء ليس عدمه علة بالنسبة الى المعلول المفروض
في مرتبة كل واحد من العلل المفروضة بل يلزم ان يكون كل من وجود وعدم
كل شيء ليس وجوده ولا عدمه علة في مرتبة كل من العلل المفروضة لشيء وان
كان ما ليس بعلة موجودا وعدما معلولا لذلك الشيء فيلزم اجتماع النقيضين
باعتبار اجتماع الوجود والعدم في مرتبة العلة وباعتبار اجتماع التقدم والتاخر
الذي هو نقيض من عدم التقدم في المعين بل في العلة ايضا فرق ما حقق التفصيل الحق
قوله بعدية زمانية اعلم ان البعدية الزمانية عند المتكلمين يستلزم الزماني
يتجاوز الشيء الزماني بالنسبة الى شيء آخر زماني يقال له انه متقدم ومتاخر
بالزمان واما اجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض بالذات عندهم
وكذا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم بالذات وهو قسم مكان
احدثه المتكلمون والتقدم الزماني منحصر عندهم فيما بين الزمانيات فكيف
يقولون ان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم زماني مع انه يستلزم وجود
الزمان حين عدمه ولعلهم ارادوا بالبعدية الزمانية ههنا بعدية لا يجامع
معها القبل والبعد ولما كان هذا المعنى عند الحكماء منحصرا في الزمان واجزائه
وعرضا اوليا لاجزاء الزمان وعروضه لغير الزمان واجزائه ثانيا وبالعرض
وكان التقدم الزماني هو هذا وكان اقسام التقدم منحصرا في الخمس كما بين
في موضعه وان لم ينحصر عند المتكلمين كما مر سموه بعدية زمانية على اصطلاح
الحكماء قوله كما هو المذهب وان قيل قوله بعد ان لم يكن يدل على البعدية
الزمانية صريحا لانه قوله لم يكن فعل يدل على الماضي الزماني كما قيل فعلى المختار
ان ينفصل وان ينفصل فربما ان اقسام المقولات يدل الفعل والانفعال

بالنسبة الى المعنى التجددي فكتب بعد ابطال ان المصدرية معنى الفعل لا يحسب ان يراد
زمان الفعل غايته انه يكون لادائه بصيغة الفعل اولى مع انه اداه بصيغة
الفعل لعدول في نحو ما يدل على ان شيئا مما اعتبر في الفعل معتبر ههنا وهو اعم
من الزمان والتجدد وكما اعتبر في انه يفعل وان ينفعل التجدد فلا يبقى الا الثبات در
قوله بموادها وصورها الجسمية انواع الاجسام عند المشائين مركبة من ثلاثة
جواهر الهيولى الاولى المحل للصورة الجسمية والصورة الجسمية والصورة النوعية
المسماة بالكمال والقوة والطبيعة ايضا باعتبارات اى انه ايضا في الهيولى — مطلب
وعند الاشراقيين مركبة من جزئين احدهما الصورة الجسمية التي هي الجسم المطلق
عندهم والاخر عرض من لوازم اى هيئات قائمة بها ويجوزون تركيب الجوهر
من العرض والجوهر واما الشكل فهو الهيئة اى صفة من جهة احاطة حد او حدود
للمقدار المحيط او الى ما احاطة تامة قوله وكونها اى امر عام مثل الجنس
عرضي انه لم يكن ذاتيا لتلك المعدات لان اشتراك تلك المعدات في مفهوم
ذاتي او عرضي متعين ولم يتوجه الى احتمال قدم نوعها الا ان المراد بالجنسي
او النحو اعم او لان قدم النوع يخالف المذهب الحق كتقدم الاشخاص ولعل الوجه
هو الاول قوله ودعوى من غير برهان لعله اشارة الى ما في انية الزمان او كونه
كما ولا بالذات وكونه مقدار الحركة والا فتقدم المعدات بعضها على البعض
لا بد من زمان لان المعدات لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولها
وليس ذلك الا تقدما زمانيا وان ادعوا بداهة بعضها فليرجع الى البحث الزمان
في الكتب المبسوطة قوله يجوز ان يكون وجود الممكن في الازل اى لا يمتنع كون
امكان وجوده الازلي في الازل لا في المنع كون امكان وجوده فيما لا يزال
في الازل على ما بينوا ان امكان الحادث في الازل والا لزم الانقلاب من الوجوب
او الامتناع الذاتيين الى الامكان الذاتي فحاصل المستدل انه يقول كلامنا
في علة الوجود الذي للحادث فاذا تحقق جميع ما لا بد منه لهذا الوجود في الازل
ولا شك ان امكانه ايضا متحقق في الازل يلزم ان يتحقق الحادث
في الازل فيلزم قدم الحادث قوله لان الامكان مما لا بد منه اقول
لا يرد ان الامكان ماخوذ في جانب المعلول كما قال الشارح في حواشيه على شرح التجريد
في بيان بساطة العلة التامة حاصله ان العلة ما يحتاج اليه المعلول بعد الامكان
لان هذا التحديد اصطلاحي في العلة وليس نظر المستدل في الاصطلاح بل في ان
ان ما لا بد منه في وجود الحادث سواء كان بعد امكانه او قبله او نفسه وكذا

[illegible]
وموجوده لا يمكن ان يجامع الازل

وكذا لا يرد ان الامكان اعتبار عقلي متاخر عن وجود الممكن بما قاله السيد المحقق
قدس سره المحقق في حواشيه على شرح حكمة العين في المقالة الرابعة في بحث
اثبات العقل حيث قال والحق معنى الامكان لا يستلزم امكان المعية
كالحادث فان امكان وجوده مجامع للازل واورد عليه بان الامكان
نسبة فيمتنع حصولها بدون المنتسبين وقال لا يخفى عليك ان ما ذكره المعترض
تاخر امكان الشيء عن وجوده فهو قبله لا يكون ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا فيلزم
الانقلاب والغلط انما هو فيما توهم من الامكان نسبة بين الماهية ووجودها
وليس كذلك بل هو نسبة بينها وبين الوجود اي حرفا للازم
تاخره عنها وعن مفهوم الوجود لا عنها وعن الوجود الثابت انتهى كلامه
كما بينه شارح الاشارات ونقله الشارح في شرح التهذيب تاخر الامكان
عن الوجود الثابت قوله وايضا يجوز ان يكون الزاما على ما جوزه الخصم
باختيار الشق الثاني من الترديد اي الاول اقول هذا اختيار شق ابطله
المستدل بكلا احتماليه فكان الواجب ان يختار شيئا من شقي الترديد الذي
فيمنع اما لزوم ما الزمه وبطلانه ولا في الشق منهما اما على تقدير ان لا يحقق
جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث شيء من علته
فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظ وكذا بطلانه لانه يلزم سد
باب اثبات الصانع جل ذكره وايضا يلزم ترجيح بلا مرجح والكل معترفون بحجره
عنه وهكذا الكلام على الاحتمال الثاني من لزوم التسلسل وبطلانه وانه يلزم سد
باب اثبات الصانع على تقدير عدم بطلان التسلسل لان له مسلكا اخر لا يتوقف
على ابطال التسلسل الا ان الكل متفقون على بطلانه بادلته لا تصلح للقدح
والقدح بجواز التسلسل في المعدات بجعله راجعا الى ما ذكره الشارح اولا حيث يكون
وجها اخر على انه لا اشارة اليه في كلامه اصلا قوله بوجوده في الازل
اي وجوده الازلي فيكون في الازل تقييد الوجود كما يظهر من قوله بل
بوجوده فيما لا يزال لا التعلق فان اراد انه من جملة ما لا بد منه بالنسبة
الى الوجود الازلي فهو حق لكن ليس كلام المستدل في هذا الوجود بل في الوجود
الذي للحادث حتى يلزم عدم كون الحادث حادثا او تحققه بلا تمام علته
او التسلسل لان مدعى الحكيم ان ممكنا ما قديم والا لكان جميع الممكنات حادثا
فجميع ما لا بد منه في وجود الممكن لا يخلو الخ وان اراد انه من جملة ما لا بد منه
بالنسبة الى الوجود الذي للحادث اعني الوجود اللايزالي فهو ساقط لانه

لانه يلزم ان لا يتحقق الحادث ويتحقق بلا تمام علته لان هذا التعلق لم يتحقق
قبل ولا يتحقق بعد ولو قيل تحققه حين حدوث الحادث لزم ان يوجد
المراد على خلاف الارادة لانها تعلقت بوجوده الازلي مع انا ننقل الكلام
الى التعلق بانه حادث فما علته ومع قطع النظر عن عدم دلالة العبارة
لو جعل في الازل ظرف للتعلق يتوجه عليه ان التعلق الازلي ان قيل انه من جملة
علة وجوده الازلي فيقول ليس كلامنا فيه وان قيل انه من جملة علة الوجود
الذي للحادث ولكن لم يتحقق في الازل بل يتحقق فيما لا يزال قلت تحقق تعلق
الازلي فيما لا يزال باطل وهل هذا الا تناقض فلو لم يتحقق فيما لا يزال يلزم ان لا يوجد
حادث اصلا لان التعلق الازلي الذي من جملة علته لم يتحقق لا في الازل ولا فيما
لا يزال **قوله** خلاف المفروض اقول يرد عليه ان المفروض انه لم يتحقق
جميع ما لا بد منه في الازل والقول بتحقق تعلق الازلي بوجود الحادث فيما لا يزال
لا يستلزم القول بانه لم يبق شيء مما لا بد منه في وجود الحادث فالقول بالاحتياج
الى امر سوى هذا التعلق هو عين المفروض نعم لو قال على تقدير كونه تتمة العلة
وجوده انه خلاف المفروض واسقط قوله وهو خلاف المفروض والتعرض
بباقي المقدمات اشارة الى انه منع لمقدمة استدل عليها في اصل الدليل
بان الاعادة يدل على ان الباري مع انه لم يتعرض نظره في المذكور لكان له وجه
فالوجه في اسقاط المنع ما ذكره من انه اختيار شق ابطله المستدل بكلام اخر لا كما
قوله وان اردتم انه تتم العلة وجوده فيما لا يزال لا يذهب عليك انه لجواب اخر
الجواب يرجع الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي
كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استلزامه تخلف المعلول عن ذات
العلة التامة مستندا بان الممتنع انما هو تخلف المعلول عن تمام ارادة الفاعل المختار
المستقل بالتاثير لا عن ذاته والذي ذكر في امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة من لزوم الترجيح بلا مرجح عند فرض وجوده معه في وقت وعدمه
في وقت اخر لا يدل عليهما تامل **قوله** وقد يقال ان الازل فوق الزمان
اعلم انه قد يراد من كون الشيء فوق الزمان وسابقا عليه ومتعاليا عنه
انه لا يدخل تحت تصرف الزمان وتغيره كما نقول به الفلاسفة في الواجب
فوق الزمان ومتعال عنه مع انهم يقولون بقدم الزمان والظاهر ان المراد هاهنا
ليس هذا المعنى لان الخصم ايضا قائل به والكلام في القبلية والبعدية الزمانية
وقد يراد السبق الذي لا يجامع السابق مع اللاحق والمراد هاهنا هذا المعنى فان قيل

وصف العامل اي اختيار الفاعل احد الطرفين لعدم
الاختيار سابق على وجود المعلول وعلته بل
لزوم وجود المعلول للعلة التامة ضروري
طبيعي فيجب وجود المعلول معها اي وصف
الارادة ان الى الله مثل فعل الرحمن كاذ
في الزمن الاتي من جانب وبعد الرحمن الى
جانب اي الشخص وبعد الرحمن الى جانب الحق
في جانب لا اختياره في اصابة السهم
الى ما قصد اصابته عليه فيكون وصف
المعلول بعدية النفس مثلا لا ينفع بل
يجب ان يتحقق بهذا الوصف مع العلة
التامة دائما وهذا النفس منه

فان قيل هذا الكلام معارضة في مقدمة المستدل ويؤيدها عدم جعله وجها اخر
عن وجوه اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنون بالوجه الثالث كما عنون الى في
بالثاني والثالث قيل فان المعارضة لا خصوصية لها في كونها جوابا لدليل
دون دليل والشارح في مقام نقل الجواب عن خصوص الدليل المذكور حيث قال
واجيب عن هذا الدليل ولم ينقل واجيب مطلقا ليكون مقدماتها دعاوي
بلا دليل على ما سيظهر ويكون صاحب فان قيل مستندا بالاعادة خلاصة الدليل
المذكور اشارة الى ان ما اورده دعاوي بلا دليل في مقابل المستدل لكن الحق
انه نقض باختيار الشق الاول من الترديد وقوله كما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت
به الارادة اه اشارة الى وجه تخصيص حدوث الحوادث باوقاتها وقوله
والزمان من جملة الممكنات اه اشارة الى وجه حدوث الزمان قال المحقق
صاحب التجريد واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فالاول اشارة
الى قوله واختص الحدوث بوقته والثاني الى قوله اذ لا وقت قبله قال الشارح
التجريد هذا جواب عن الاستدلال بان الاجسام لو كانت حادثة يتوقف
حدوثها على امر حادث مخصص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح
بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت مع تساوي نسبتها الى جميع الا
الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه
بوقت معين كما في الاول ويلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لم يتوقف
على امر حادث مخصص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها
حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اذ الزمان هناك
موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين الاجزاء الوهمية
الا بمجرد التوهم هذا خلاصة الشرح فيكون هذا الجواب محتمل ان يقال ان جميع
ما لا بد منه متحقق في الازل ولكن الارادة تعلقت بالمعلول بان يتحقق بعد الف
سنة مثلا فالمعلول يقع على نحو ارادة الفاعل المختار سواء كان مقارنا بوجوده
او متاخرا عنه فيكون حاصل قوله فان قيل اه وحاصله ان الوقت ان كان
مما لا بد منه في وجود الحادث اولا فان كان الاول لزم خلاف المفروض
وننقل الكلام اليه ايضا فلا يمكن ان يقال ان الارادة تعلقت بوجوده على هذا
النحو لانه يرجع الى ما سبق قبيله من قوله والحاصل اه فلا يكون جوابا
اخر فان قيل كان الباقي جوابا باختيار الشق الثاني من الترديد فاين هذا
من ذلك قلت قد بينا انه انجر اخر الجواب الى اختيار الشق الاول لان عدم

الصاحب الشرح

وهذا جواب باختيار الشق الاول من الترديد

تحقق جميع ما لا بد منه انما هو للوجود الازلي وليس الكلام فيه واما الوجود
اللايزالي الذي كان الكلام فيه فجميع ما يحتاج اليه متحقق في الازل كما ينادي
عليه كلام الشارح بنفي تجدد الارادات حتى قوله فان قيل لا بد منه الخ وتحصيل
هذا التقرير الخ ليس بذي بعيد والا لوجدان لا طبيب كما لم يجب في الاول قوله
وعلى الاول يلزم التسلسل الخ لا يخفى ان التسلسل بهذا الكيف مع قطع النظر عن
بطلان التسلسل مطلقا لا يضر في هذا المقام لان السلسلة كلها حادثة فلا
يرتبط بالعلة القديمة ولا يفيد لتخصيص سلسلة المعلولات الغير المتناهية
بهذا الوقت مثلا لا يخفى على المتامل قوله قلت لا الارادة ولا المريد الخ
قيل لا يخفى عليك ان نفس الارادة من جملة اسباب حدوث الحوادث
وهي لما توقف تعلقها المتوقف عليها وهكذا الى ان ينتهي الى تعلق لا يكون بعده
الا المعلول فينحصر هذه التعلقات بين الارادة الى ان ينتهي على التعلق الذي يلي
الحادث الموجد به وهو المراد بالانحصار ههنا فظهر ان ما توهم وهم الخلاف في
اقول لا يخفى عليك ان الانحصار بالامور الغير المتناهية بين الحاصرين الذي
مستحيل ان يكون للامور الغير المتناهية طرف معين ثم يتعين بعده واحد
من السلسلة وهكذا كما في طرف التعلق الاخير الذي يلي المعلول فانه متعين
وقبله تعلق الارادة بهذا التعلق الذي هو ايضا متعين وهكذا وليس تعلق
بعد الارادة متعينا بل نسبة الارادة الى كل من التعلقات المفروضة على السوية
لانها محله وموصوفه بلا واسطة فنسبتها الى التعلقات نسبة مركز الدائرة
الى النقطة المفروضة في محيطها في القرب والبعد وعدم وقوعه في النظام
المفروض من النقطة وان كانت [illegible] على كل منها من حيث المحلية وهذا
معنى كون الارادة محفوظة في جميع المراتب فلها جهة تقدم واخرى على كل
من التعلقات من حيث تقدمها على كل من التعلقات المتقدمة عليه بلا واسطة
ايضا من حيث المحلية مثلا تتقدم على التعلق الاخير من حيث ان لها عليه
من غير المحلية ومن حيث تقدمها على تعلقها المتقدم عليه ايضا ومن حيث تقدمها
على تعلقها المتقدم على هذا التعلق الاخير بمرتبتين وعلى هذا القياس بحيث
يتقدم على تعلق الاخير بل على كل من التعلقات بمراتب غير متناهية بلا واسطة
وبواسطة واحدة وبوسائط متناهية وغير متناهية بعدد التعلقات
المتقدمة عليه فبهذا الاعتبار يقع في طرف كل من الجمل المتناهية وغير المتناهية
ايضا من التعلقات لعدم تجاوز سلسلة العلية منها وان لم يتناه وان لم ينته

وان لم يتعين تعلق بعدها بلا واسطة او بوسائط متناهية ولكن في تنبيه تأمل
وايضا يرد مثله على الحكماء في الاستعدادات فلا وجه لتخصيص البحث
على المتكلمين فالتوجيه اختصاص البحث بالملل كل تعلق فرض فقبله
تعلق اخر لا الى نهاية كيف ولو قيل بتعلق معين بعد الارادة لا يحتاج
الى جعل الارادة من جملة اسباب الحوادث كما قيل لانه يكفي ح ان التعلقات
الغير المتناهية محصورة بين التعلق الذي بعد الارادة والتعلق الذي يلي المعلول
وايضا على ما ذكره هذا القائل يرد مثله على الحكماء ايضا على تعاقب الاستعدادات
فلا يكون لتخصيص البحث على مذهب المتكلمين وجه واشار الشارح المحقق بقوله
على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على الارادة وبقوله كما ان نسبة الارادة
طرف السلسلة الخ الى ان المعترض معترف بانه لا انحصار بين الحاصرين على ما ذهب
الحكماء ولو اراد من الانحصار معنى اخر على ما ظهر من قوله وهو المراد فان انحصارها انما
ينبني ليتم الكلام في لزوم الانحصار المستحيل حتى يلزم بطلان الملزوم على ما قال
فقد قيل عليه انه ليس لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية الخ فظهر حال التوهم قوله
وحركتها دائمة فهي ذات جهتين اعلم ان المراد من هذه الحركة الدائمة الحركة
بمعنى التوسط المفسرة بكون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون
قبل آن الوصول ولا بعده حاصلا فيه وقالوا انها حالة شخصية قائمة بمو
موصوفها باقية من مبدأ المسافة الى منتهيها تختلف نسبتها الى حدود المسافة
مع كل آن يفرض تقارن حدا من حدود المسافة وبسبب اختلاف نسبتها
وبسبب اختلاف نسبتها الى حدود المسافة يرتسم في الخيال امر ممتد وهو الحركة بمعنى
القطع كما يرتسم من الشعلة الجوالة بسبب اختلاف نسبتها الى حدود المسافة الدائرة
الدائرة والزمان بمعنى آن السيال ينطبق على الحركة بمعنى التوسط ويرتسم منه
الزمان الممتد المنطبق على الحركة بمعنى القطع كما يرتسم من التوسط القطع و
وشبهها بعض الافاضل بان تأخذ شعلتين معا وتحركهما معا كي يرتسم منهما دائرتان
او غيرهما احدهما بمنزلة الحركة بمعنى القطع والاخرى بمنزلة الزمان كما ان الشعلتين
احداهما بمنزلة الحركة بمعنى التوسط والاخرى بمنزلة الزمان بمعنى آن السيال
وما يحكى في كلام الامام في آخر قوله فكيف يتصور من مستجمع به الاجزاء
حيث حكمها بانها منقسمة الاجزاء مع ان التوسط لا يقبل القسمة اصلا يجب
ارجاع ضمير به الاجزاء الى السلسلة لا يكون اجزائه متخالفة سواء كان له اجزاء
متخالفة او لا يكون له اجزاء اصلا قوله وقد رايت في بعض تصانيف الخ

ولعل وجه قول ابن تيمية بالنفي على سبيل التنزل في نفي العرش انه من المجسمة
ويثبت للواجب تعالى مكانا على ما سينقله الشارح ان شاء الله تعالى والواجب
ازلي ولا يوجد مكان ازلي فاضطر على مذهبه بناء على قوله بحدوث العالم
الى القول بالنفي في العرش لانه مكان الواجب عنده على ما سيجيء قوله فلا بد
لعدمه من علة حادثة فيلزم التسلسل وانما يكون كذلك لو كان عدمه لا لذاته وليس
كذلك لما حقق في موضعه قال صاحب التحصيل فيه نظر ولا ان قال اسباب
ما يعدم لذاته كالحركة وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها
تفوت انتهى وقد سمعت عن الاستاد روح الله روحه يعترض على ما كنت نقلنا
ما ذكره الشارح بالتفصيل وعرضته له ان علة عدم الحركة نفسها ولا يخفى عليك
انه لا يلزم ان يكون الحركة ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته ما لا يجوز له وجود
اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود
في الزمان الثاني كما في الزمان فانهم قالوا الزمان يمتنع له الوجود بعد العدم
والعدم بعد الوجود لذاته مع ان الزمان ممكن لذاته فان مفهوم الواجب
ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم الخارجي لذاته ومفهوم الممتنع ما يمتنع عليه
جميع انحاء الوجود الخارجي لذاته فمفهوم الممكن ما لا يمتنع عليه جميع انحاء
الوجود الخارجي والعدم الخارجي لذاته فاما ان يجوز له جميع انحاء الوجود
سواء كان وجودا مستمرا او وجودا بعد العدم او وجودا بعد الوجود اي
في الزمان الثاني وجميع انحاء العدم سواء كان عدما مستمرا وعدما بعد العدم
او عدما بعد الوجود او بعض انحاء الوجود والعدم فالزمان مما يجوز له الوجود
المستمر والعدم المستمر ويمتنع الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود لذاته فيجوز
ان يكون الحركة مما يمتنع عليه الوجود في الزمان الثاني وان كانت ممكنة
وكذا لا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لان تخلف المعلول عن العلة التامة
انما يلزم ان لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة وليست
كذلك بل هي ممتنعة باعتباره فلا يكون معلولة باعتباره لان المعلول هو
الممكن ولكن يرد عليه ان الحركة لما كانت ممكنة باعتبار وجودها في آن
الحدوث فيجب بقاؤها بهذا الاعتبار ببقاء العلة لان المعلول دائم ما دام
العلة والا يلزم التخلف المستحيل وكذا يلزم تخلف العدم عن الذات في زمان الوجود
فيكون التخلف داخلا فيه واشد ولعله بهذا قال الشيخ الرئيس يجب ان يكون
علة الغير المتقررة غير متقررة ولا يجوز ان يكون العلة قارة والمعلول غير قارة

سوى احتمال ان يكون العلة عدم العلة المستلزم للوجود مع عدم الحركة لا الحركة نفسها

غير قارة ونقله الشارح وحققه في بحث العلة والمعلول في بيان مبادي الافعال
الاختيارية في حواشي شرح التجريد فليرجع اليه ثم لا يخفى عليك
انه لما جوز وجوب الوجود الخاص للممكن لذاته وعدم منافاته للامكان الذاتي
ينسد باب اثبات الصانع لجواز انتهاء السلسلة العلية الى ممكن موجود
بوجود خاص هو واجب لذات الممكن لا يحتاج الى علة اخرى لان الادلة المبنية
على اثبات الدور والتسلسل وابطالهما لا تجري فيه وهو ظاهر وكذا الادلة الغير
المبنية على ابطالهما لانه يكون المجموع المركب من هذا الممكن وسائر الممكنات
كالجملة المركبة من الواجب والممكن على تقدير اثبات الواجب لجواز ان
ان يكون الموجودات كلها ممكنات كذلك فلا يتحقق علية ولا معلولية اصلا
كذا قال صاحب المواقف فنقول انما جوزوا امتناع الوجود الخاص او العدم الخاص
مثل الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود كما في الزمان وعلى ما قرروا فالحاصل
الطبقات ممن ان امتناع احد طرفي الوجود والعدم ضرورة للطرف الاخر
يلزم ضرورة سلب العدم الخاص او الوجود الخاص وسلب العدم الخاص
مثلا اعم من الوجود والعدم بنحو اخر وضرورة العام لا يستلزم ضرورة
الخاص فالامكان والاحتياج الى العلة باق بعد بحاله فالزم ضرورة
وجود الخاص فانه يخرجه عن الامكان الخاص بل يكون بحسب المفهوم
لان مفهوم الواجب بحسب الاصطلاح ما يمتنع جميع انحاء العدم الخارجي
واما الممكن الذي يقتضي لذاته ضرورة وجود الخاص فيمتنع جميع انحاء
العدم الخارجي مع اقتضاء ذاته وجود الخاص فكان اخص من الواجب
المصطلح واجاب الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد عن قول صاحب
المواقف بوجه اخر فان اردت الاطلاع فارجع اليه وفي بحث اعادة المعدوم
تجد ما فيه فان حاصل كلامه هناك ان الخصوصية اما ان يعتبر في جانب
المقتضي فيكون مركبا فانه هو الحادث بوصف اقتران الزمان وانه
في ذاته يحتاج الى الغير فلا يكون واجب الوجود وان اعتبر في جانب المقتضى
بان يكون المقتضي هو الذات فقط والمقتضى هو الوجود فيدوم ما
دام الذات فيكون واجبا مصطلحا لا يخفى ان هذا لا يصلح جوابا عن
ايراد صاحب المواقف لان حاصل ايراده انه ان جاز ضرورة العدم
الخاص للممكن في وقت يجوز ايضا ضرورة الوجود الخاص له في وقت فينسد
باب اثبات الصانع فما هو جوابكم فهو جوابنا والفرق بان المركب المعدوم

لا يقال يمكن اثبات الصانع بان الممكن لا يوجد
ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه كما قالوا لان العدم
الخاص وان امتنع لذاته لكن انحاء العدم الاخر
لم يمتنع لذاته والا لكان واجبا لذاته فينتقل
الكلام الى ما يمتنع به انحاء العدم
فيتم الدليل لانا نقول امتناع انحاء العدم
ليس بسبب الوجودات المتعاقبة للممكن
وهو ظاهر بل بسبب الوجود الخاص فيلزم خلاف
المفروض لان الذات الممكن فيلزم خلاف
المفروض لذاته لاحتياجه الى علة اخرى
مع انه في وجوبه الوجود الخاص لذاته المفروض
الا انه في امتناع العدم الخارجي عليه
لا احتياج في نفسه الى حركة التي هو مقصود انها
المحتاجة الى المؤثر منه

يكون ان يمتنع لذاته وكون كل مركب موجودا و معدوما ممكنا غير مسلم وانما هو في حكم
الموجود مدفوع بان الكلام ليس في امتناع المركب من الذات والخصوصية
الزايدة على الذات بل في الذات الموجودة اي من حيث تمتنع اعادته فالمعد
هو ما ذكرنا من انهم لم يقولوا بضرورة العدم في وقت ولا يلزم مما ذكروا ايضا
ومن هنا ظهر وجه آخر لحمل كلام المحشي على غير ظاهره وما ذكرنا يكون جوابا
عنه سواء كان منشأ ارادته توهم انهم جوزوا امتناع ممكن في وقت كما هو ظاهر
كلام المحشي او توهم ان نقيض وجود الخاص هو العدم الخاص فامتناع الوجود
الخاص ضرورة العدم الخاص فهذا رد قولهم بامتناع الوجود الخاص بل عينه كما
قالوا في الطبقات او توهم ان الواجب مثل الامتناع في ضديته الا فكان فكما
صح امتناع وجود خاص للممكن فليصح وجوب وجود خاص له ايضا ولا يضر في
امكانه ولا ينافيه **قوله** او بعضها امر موجود الخ كان موضع هذا الكلام
بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود و عدم امر موجود لانه لم يتحقق السلسلة
بعد حتى يقال بان بعضها موجود وبعضها معدوم بل انما يتحقق بعد النقل
الى علة كل من ذلك الامر الموجود والمعدوم وذلك بان يقال اما ان يكون
علة ذلك الامر الموجود مثلا موجودا الى غير نهاية له فيلزم التسلسل في الامور
الموجودة او لا يكون عللها بجملتها موجودة فاما ان يكون بجملتها معدومة
او بعضها موجودا وبعضها معدوما فيلزم التسلسل في الامور التي بعضها موجود
وبعضها معدوم لان ذلك الموجود جزء السلسلة على التقديرين وكذا الكلام
في الامر المعدوم فاما ان يلزم التسلسل في المعدومات او في الامور التي بعضها
موجود وبعضها معدوم لان المعدوم الاول جزء السلسلة على التقديرين
قوله حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة الخ اي على تقدير ان لا يكون عدم
قوله لا يكون عدمه علة لعدمه بل قال بعضهم لا معنى لعلية العدم للعدم
الا سلب علية وجود الاول لوجود الثاني فاذا كان علة عدم الحركة عدم
شيء يكون معناه انما انتفى علية الشيء للحركة فقد كان التسلسل في العدم عدم علة
علة وجود الحركة **قوله** لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر الخ اقول
فيه انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم العدم حدوث شيء موجود معه
ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان مثلا فان سلب الامكان لازم
الاشياء من الوجوب والامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية
على ما بينوا وحقيقة الشيء يضر قبل عدم الامكان لا يتحقق الا الامكان الذي هو البعض

الذي هو

هو بعض من المعقولات الثانية فكان المناسب في ابطال هذا الشق الاكتفاء بانه
يلزم التسلسل في الامور المتمايزة في نفس الامر لان الاعدام بعضها علة على هذا
الغرض واما ادلة ابطال التسلسل تجري فيه **قوله** قلت تلك الموانع الخ لم يظهر لي
من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما يدفع المنع الثاني وهو قوله بل لا يلزم
اجتماع تلك الخ لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي او زماني فلا
يجري البرهان في ابطاله ثم اعلم ان المانع في عدم المانع في اول السلسلة
انما هو مانع الحركة وفي عدم المانع بعده اي انما هو مانع عدم المانع لا مانع المانع
ولا مانع المعرض حتى يحرر فان الحركة دفعة اقول وبالله التوفيق يمكن اثبات
الترتب بين الموجودات اللازمة لعدم عدم المانع بحسب النسبة في عدم عدم
المانع بان يقال عدم عدم المانع الثاني لما كان علة لعدم عدم المانع الاول
الذي هو علة عدم الحركة في السلسلة فرضا يكون عدم المانع الثاني علة لعدم
المانع الاول لان احد النقيضين لما كان علة للنقيض الآخر كان النقيض
الآخر من العلة علة للنقيض الآخر من المعلول تقصا عدا او تنازلا ان وجد كما هو
الظاهر في الشرح بل لا معنى لعلية النقيض الذي هو رفع الشيء للنقيض الذي هو
رفع شيء كما في الغرض الا سلب العلية التي هي بين مرفوعيهما حقيقة اعني نقيض
الثاني كما بينوا ولا تعلق للغرض على الاصطلاح وان اطلاق النقيض على سبيل
الحقيقة او المجاز والمحة بل المقصود ان العلية بين الشيئين اللذين هما
رفعان لشيئين ليس الا سلب العلية التي بين الشيئين المرفوعين سواء كان
نقيضا اصطلاحيا اولا فهنا لما كان عدم عدم المانع الثاني علة لعدم عدم
المانع الاول الذي هو علة عدم الحركة فرضا يكون عدم المانع الثاني علة لعدم المانع
الاول لانهما مرفوعا عدم عدم المانع العلة والمعلول ثم لما كان عدم المانع الثاني
علة لعدم المانع الاول اللذين هما رفعان للمانع يكون المعنى على ما مر سلب
سلب علية المانع للمانع فينحصر العلية حقيقة بين الموانع وان كان العدم متضمنا هذا
بحسب الاضافة الى غير النهاية فحين تحقق الموانع الموجودة لا علية حقيقة الا بينها
لا بين الاعدام بل يرجع معنى علية الاعدام التي يجامعها علية الموجودات التي
يلزم بعضها البعض على قياس ما قيل في علية العدم للعدم بالنسبة الى ما اضيف اليه
العدمات ولا اقل انها ايضا مترتبة والحاصل ان عند تحقق عدم عدم المانع
يلزم سلسلتان احديهما من عدم عدم المانع والاخرى من الموانع الموجودة والاخرى
من عدم عدم عدم عدم المانع باربع مرات وبالجملة من كل عدم زوج في الاضافة

مثلا ستة عدمات وثمانية عدمات او عشرة عدمات وهكذا وهذا كله لكن ينبغي المنع
بان يكون علة عدم الحركة عدم عدم المانع وعلة عدم عدم المانع عدم عدم عدم علة
عدم ذلك المانع باربع مرات وهكذا علة العدمات الاربع العدمات الست في الاضافة
وعلة العدمات الست العدمات الثمانية وهكذا ويكون لازم الكل وجوديا واحدا
ولا يلزم علية الشئ لنفسه وان جاز ايضا ان يكون الوجودي اللازم لكل منها
غير ما لزم الاخر بعدم انتهاء العلية الى الوجوديات ثم وجه توهم علية الشئ لنفسه
انه لما كان الوجودي الواحد لازم كل واحد من العدمات المتفاوتة في الاضافة
العلة كل منها لاخر وقد تقرر ان الوجوديات اللازمة للعدمات المترتبة مرتبة
لعلية ملزوماتها المخصوصة بعضها لبعض والملزومات المخصوصة ههنا مرتبة
فرضا فالوجودي الواحد يلزم ان يكون من حيث انه لازم العدم العلة علة لنفسه
من حيث انه لازم العدم المعلول ووجه الدفع ان العدم المضاف باربع مرات
العلة فرضا بالنسبة الى عدم عدم المانع المضاف مرتين المعلول فرضا ينتهي الى عدم
عدم المانع والمعلول ينتهي الى وجود المانع فيكون عدم عدم المانع الجزء من العدم
المضاف باربع مرات العلة فرضا علة لوجود المانع بعد اسقاط علية العدم
للعدم لانه لم يبق في جانب المعلول عدم معلولا وان بقي في جانب العلة عدم عدم المانع
علة بعض المعلول المذكور كان في علية العدم للعدم فقط وههنا علية العدم للوجود
وكذا اذا كانت العدمات الست من الاضافة علة للعدمات الاربع في الاضافة
ينتهي بعد اسقاط علية العدم للعدم الى علية عدم عدم المانع من جانب العلة بالنسبة
الى الوجود من جانب المعلول لان العدمات الاربع في الست العلة يسقط مع العدمات
الاربع من جانب المعلول فيبقى اثنان من الست ولا يبقى شيء من الاربع وكذا الحال
في الثمانية بالنسبة الى الستة والعشرة بالنسبة الى الثمانية لكن ينبغي ان العلية
الحقيقية ليست الا علية عدم عدم المانع بالنسبة الى وجود المانع اللازم لكل
مرتبة فرضت من العدمات الزوج من الاضافة وعلية مراتب العدمات المتفاوتة
ليست الا اعتبارية ظاهرية وان لم ننبه ومقتضى المقام وما يقتضيه البرهان
هو العلية بحسب نفس الامر يتصلح سببا لتجدد الحوادث وان نتخلص عن هذا بان
يفرض علة العدمات الاربع من الاضافة العدمات الثمانية من الاضافة مثلا
لا العدمات الست فانه ينتهي بعد اسقاط علية العدم للعدم الى علية العدمات الاربع
من الاضافة للوجودي اللازم وكان من علية الاربع للاثنين ينتهي الى علية عدم
العدم للوجود فيتغاير العلتان وكذا يفرض علية العدمات الثمانية العدمات

العدمات الاربع عشرة مثلا فانه يبقى في جانب العلة بعد الاسقاط ست عدمات
وهكذا الى ما لا نهاية حتى يرد ان العلل ح وان تغايرت حقيقة لكن المعلول واحد
حقيقة وكان الكلام في الجزء الاخير من علل حدوث الحوادث فيلزم ان يكون لمعلول
واحد علل غير متناهية كل منها جزء اخير من علته فان سلم في المنع ان يجبر مراتب
العدمات عقلا وتترقى الاضافة ويلتزم ان الوجودي اللازم لكل من العدمات
الزوج المفروض مغاير لما يلزم الاخر فيتعدد العلل والمعلولات حقيقة فلا يلزم
ترتب الوجوديات ايضا ولكن يمكن ح ان يقال ان الوجوديات وان لم تترتب
لا ذاتا ولا زمانا ولكن كل منها لازم لواحد من العدمات المترتبة بحسب العلية
والاعتبار بحسب هذا يكفي في اجراء التطبيق ويحفظ كل منها عن مرتبة في النظام كما
في الترتب بحسب الزمان وهذا جار في جميع صور الوجوديات اللازمة — ان فيه ذكر ما اشار اليه اولا وما فيه ذكرناه فقط عدم امكانه سواء تعدد اللوازم او لا منه
ولا يمكن اثبات الترتب بان الوجودي اللازم المساوي لعدم عدم المانع
في كل مرتبة لو لم يكن علة لعدم عدم المانع مثله لم يتحقق علة
معينة في نفس الامر بل لا يتحقق علته فان عدم عدم المانع مثلا علة
فرضا لعدم الحركة الذي هو نقيض الحركة فيجب ان لا يكون عدم المانع
علة للحركة بل عدم عدم عدم المانع بثلث مرات فيجب ان يكون علة
الحركة لان نقيض عدم عدم المانع هذا وعدم المانع لازم له ولما
كان عدم عدم عدم المانع بثلث مرات علة للحركة يجب ان يكون
علة عدم الحركة الذي هو نقيض الحركة عدم عدم عدم عدم المانع
باربع مرات لان نقيض عدم عدم عدم المانع بثلث مرات هذا الا عدم
عدم المانع فانه مساو لنقيضه وهكذا في كل مرتبة فلا يتحقق علة لوجود
الاول انه كما ان عدم المانع ليس نقيضا لعدم عدم المانع بل هو مساو
نقيضه كذلك الحركة ليست نقيضا لعدم الحركة بل هي مساوية لنقيض عدم
الحركة فلو كان عدم عدم المانع علة لعدم الحركة لا يجب ان يكون نقيضه
الذي هو عدم عدم عدم المانع بثلث مرات علة للحركة بناء على قاعدة
ان احد النقيضين ان كان علة لشيء كان النقيض الاخر علة لنقيض ذلك
الشيء لان الحركة ليست نقيض عدم الحركة بل نقيضه عدم عدم الحركة والحركة
لازمة وهكذا كلما تصاعدت النقائض في جانب العلة باعتبار السلوب
تصاعدت من جانب المعلول ايضا فان عدم المانع علة للحركة وعدم عدم
المانع علة لعدم الحركة وعدم عدم عدم المانع بثلث مرات علة لعدم عدم

ثلث مرات
الحكمة بمرتين والعدمات باربع مرات في جانب العلة علة للعدمات
من جانب المعلول وهكذا الثاني انه لا يلزم من علية الموجود اللازم لعدم
لمع ذلك العدم معلوليته لعلة ذلك العدم المفروض حتى يلزم الترتيب الموجود
الثالث انه ما نعنا مطلقا ان اللازم لا يكون علة لمع الملزوم بل نجوز ان يكون
اللوازم علة في بعض الصور وبهذا القدر يكفينا تامل لعل الله يوفقك لما لم يوفقنا له

قوله الوجه الرابع ما عول آه اقول لا يخفى عليك ان كون هذا
الوجه الرابع وكذا الوجه الخامس وجها اخر من وجوه الجواب عن الدليل
المذكور محل تامل بل هما وجهان لرد الجواب الذي ذكر عن النقض الذي هو الوجه
الثالث فغايتهما ابقاء النقض على حاله ولو جعل مثله وجها اخر لوجب ان
يجعل ما قاله الامام حجة الاسلام ايضا وجها اخر ولكن الامر في كل ذلك هين

قوله فلا بد ان يكون سابقا آه ولو لم يكن سابقا كان مقارنا لحادث ود
الحادث مسبوق بالعدم فمع عدم ذلك الحادث اما ان يكون للقديم عدم فيلزم
كون القديم مسبوقا بالعدم او يكون له وجود فيلزم تقدم القديم على الحادث
وهو المطلوب وخلاف المفروض **قوله** ويلزم من توارد الحوادث آه لا يخفى عليك
ان حاصل هذه المقدمة ومآلها هو حاصل المقدمة السابقة القائلة بانه
اذا كان مقارنا مع واحد منها لا يكون آه بل الامر ما اخص وافيد لانه حكم فيها
بسلب السبق اللازم بحد وشكل فرد على تقدير مقارنة القديم مع واحد مطلق
سواء كانت المقارنة بطريق التوارد عليها اولا وفي الثانية حكم به على تقدير
المقارنة بطريق التوارد واللازم واحد فيهما وهو عدم السبق على الجميع وقوله
بل على بعضها في الاولى بيان المسبوق بانه البعض اللاحق اي الغير المقارن بعد
دعوى عدم السبق على الجميع وقوله بل لمقارنته دائما مع بعض الحوادث في المقدمة
الثانية بيان الغير المسبوق بعد دعوى عدم السبق على الجميع فيكون بيانا للحكم
السلبي وبهذا القدر من الفرق لا يكفي لايراد الثانية بعد الاولى ثم قوله
وهو باطل لضرورة العقل بعد مقدمة الاولى دعوى بطلان التالي وقوله ولا تنافي
بين دوام المقارنة مع بعضها بعد المقدمة الثانية في مرتبة الدليل وبيان
الملازمة والنقض ودعوى بطلان التالي اللازم مقدر ههنا ولعل احدى هاتين
المقدمتين كانت نسخة بدل من الاخرى فادرجهما الناسخ معا في الكتاب
تامل **قوله** قلت هذا بديهة الوهم الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب
ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث

الحادث حيث اراد بالحالة الوقت المعين او ما يستلزمه وبعد قبول هذا الحكم
فالحكم بالمنافي بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد
بديهة العقل لا بديهة الوهم فتامل **قوله** لو لزم سبق القديم على جميع ما
ما يصدق عليه الحوادث في زمان واحد قيل انت خبير بان الزمان الواقع فيه
جميع الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة لما كان مركبا من ازمنة تقع فيها
كل واحد من افراده وكل زمان منه ذو بداية ونهاية كان له لا محالة
بداية ونهاية فلا يكون غير متناه وما وقع فيه القديم يجب ان لا يكون
متناهيا فيوجد القديم لا محالة في زمان لا يقع فيه الحادث على ما يشهد به
التطبيق بين الزمانين اقول لا يخفى على المتامل ادنى تامل والمتتبع
ادنى تتبع ان انضمام المتناهي الى المتناهي انما يستلزم التناهي اذا كان
الانضمام بمرات متناهية واما اذا كان الانضمام بمرات غير متناهية
فيستلزم اللاتناهي كما هو المشحون به كتب القوم وعدم تناهي المجموع
ليس لانه انتهى المجموع الى جزء ليس لذلك الجزء نهاية بل لانه ليس لذلك
المجموع جزء هو اخر الاجزاء بل كل جزء فرض فقبله جزء اخر وقد اورد هذا
هذا الايراد بتعقيد هذا المقام بلا واسطة في موضعين فلا تغفل عنهما
البقر **قوله** وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي فيه انه يجوز ان يريد
في حدوث الكل المجموعي هذا المعنى ههنا مع القول بالمعنى الذي قرره اولا
لان المفيد للمطلوب هو هذا فكانه ردد في قوله لا بد ان يكون سابقا على
كل واحد من افراده بانه اما ان يريد سبقه في وقت معين على كل واحد
من افراده فيستلزم حدوث المجموع بجميع افراده في ذلك الوقت فمن في
دوام المقارنة فهو مم او يريد سبقه على كل واحد من افراده اعم من ان يكون
في وقت معين اولا فالجواب ما ذكره الشارح **قوله** فينبغي ان عدد الت
آه حاصل هذا الاستدلال اثبات مساواة عدد العلية وهي المراد بالعلية
ههنا وعدد المعلولية المسبوقية عبارة عنها وهي تثبت من التضايف لان
المتضايفين متكافئان عددهما وبعد اثبات مساواة العدد يقول مع قطع
النظر عن تطبيق احد المتضايفين بمضايفه الاخر حتى يقال ان كل معلولية
ينطبق على عليتها المضايفة لها في العلة السابقة عليها وهكذا الى غير النهاية
ان عدد العليات والمعلوليات متكافئان في فوق المعلول الاخير لان لكل
من الاحاد المتقدمة على المعلول الاخير علية ومعلولية بالنسبة الى سابقه

فيتكافى عليه كل منها المعلولية فيسقط المعدا الاخير معلولية لا مكافئ لها الا انه مضايف لها
فلا يتوهم ورود ان معلولية كل من احاد السلسلة مضايفة لعلية علته السابقة
عليه وهكذا الى غير النهاية لعدم تناهيها لان الكلام ليس في تطبيق احاد المتضايفين بعضها
للمضايف الاخر بل على عدد احدهما على عدد الاخر مع قطع النظر عن انه مضايف
اولا مثلا اذا فرضنا ان عدد الابناء ثلث ومن عدد الاباء كم فيصير اثنين
اثنين اب وولد اب مع قطع النظر عن ان هذا الاب لهذا الولد ام لا فاعلى
واحد من الابناء لا زوج لعدده كم ان واحدا من الاباء لا مضايف وان
لم يقدر على نفسه وكذا لا يردان التكافؤ في العدد غير لازم كما يكون للاب الواحد
ابناء كثيرة لان الكلام في المضايف الحقيقي وظاهر ان الابوة المضايفة لبنوة
الابن الكبير غير الابوة المضايفة لبنوة الابن الصغير والا يلزم انفكاك احد
المتضايفين عن الاخر وكذا الكلام اذا اريد المضايف المشهوري لانه الذات
المأخوذة مع الابوة تركيبا او مفهوما فيتعدد بتعدد الابوات والا يلزم
ايضا مع قطع النظر عن هذا كل كل ما في السلسلة التي ليس لكل واحد من
احادها الا واحد من مضايفه فانه ليس علية من العليات المأخوذة فيها
الا لها معلولية واحدة مضايفها وكذا كل علة لها معلول واحد مضايف لها
وجاز ان يكون لعلة واحدة معلولات كثيرة لا ينفع فيما نحن فيه لانه ليس فيه
كذلك **قوله** فاذا كان من الى نهاية كما فيما نحن فيه اقول لا يخفى عليك ان
التسلسل من جانب المعدا انما هو بمعنى لا يقف لا ان التسلسل واقع كما في اول في مقدورات
الله تعالى وانقسامات الاجسام وفي العدد تسلسل بمعنى لا يقف مع ان تحوي
الاجسام والمقدورات والاعداد التعالج ويثبتوا في موضعه الا ان يقال
انه ارخاء العنان مع الخصم وذهاب الى جانبه **قوله** يثبتونه الدهر الفرق
بين الوجود على سبيل التعاقب وبين الوجود في الدهر ان في الاول المجموع وجودا
حقيقة بمعنى كون كل واحد من افراده موجودا في الزمان وهذا الوجود ثابت
للكل في زمان متناه او غير متناه فان المجموع المبتدا من هذا اليوم من الازل
موجود اليوم بهذا المعنى ولم يوجد المبتدا من الغد او بعد الغد قبل ويبقى
موجودا بهذا الوجود وان ذكر الشارح في رسالته لاثبات الواجب في المسلك
الى هذا بقوله وقد قيل انها قد ضبطها وجود خارجي ثم نقل حاصل الجواب
الثاني المذكور ههنا ايضا حاصله ان الثاني فانه موجود لا على ذلك الوجه بل مجتمعة
الافراد غايته انه ليس موجود المجتمع في آن من الآنات ولا في زمان من

عدد الابناء لا يضايف لها وجودا فانا
لا نقدر على تعيينه وان كان يتعين في نفسه
ما دام الحكم الاجمالي وعدم التكافؤ في العدد
انه يلزم ان يتحقق شيء من المتضايف بغير
في السلسلة المفروضة بدون المضايف
الاخر ولا ينافيه ما تقرر من التوجيه مع عدم
التكافؤ في العدد منه

من الازمنة المتناهية بل في مجموع الزمان الغير المتناهي كما ان الموجود في
الزمان المتناهي المنطبق عليه كالحركة المتناهية لا يوجد في آن من
آنات ذلك الزمان كذلك الموجود في الزمان الغير المتناهي المنطبق عليه
لا يوجد في الزمان المتناهي فمثاله تقريبا ان مجموع اشياء من هذا
البلد ليس موجودا في بيت زيد ولا في بيت عمرو ولا في بيت خالد
مثلا ولكنه موجود في مجموع بيوت البلد ومجموع البيوت موجود
في نفسه لا في بيت من البيوت والذين لم يقولوا بالوجود في الدهر
نقل عنهم ايضا القول بمثل هذا الوجود ايضا للزمان في نفسه فقوله
بل الوجود عندهم آه ان وقع في البين وقوله ثم لا يخفى انه اذا سلم آه
من تتمة بيان جريان التطبيق في التعاقب الا انه وجه آخر يعرف
بالتامل فان قوله حتى الوجود ذاتهم آه شروع في الجواب الثاني المنقول
عن الرسالة بدون ذكر تمام الاول فقوله بل للوجود فرد اخر آه
اجابيا ان تفصيل له بعبارة اوضح فيكون الموضح والموضح مجموعهما مما
وقع في البين من حيث ان قوله ثم لا يخفى آه تتمة الجواب الثاني ايضا
والمقصران قوله ثم لا يخفى آه ليس جوابا اخر براسه بل هو تتمة واما
شروع في جواب ثالث على مذاق ارباب التصنيف فانهم يثبتوا اسنة
ربوبية وشهورا واما حالها من يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما
تعدون بل كونه خمسين الف سنة ايضا محتمل والتقريب على هذا ايضا يكون
مما وقع في البين اي بين الجواب الاول والثاني وبين تتمتها بل الجواب
الثالث ايضا يكون مما وقع في البين **قوله** وهذان المحذوران يجريان في جهة
ومنع لزوم احد الامرين من المساواة او المفاوتة على تقدير ان يكون
كل جملة من الثلاثة بازاء واحد من الاخرى فقط بناء على ان المساواة والمفاوتة
من خواص الكم المتناهي من جهة تناهيه وكذا منع لزوم المساواة على
التقدير منع تسليم المفاوتة بناء على ان كون كل من الزائد بازاء كل من
الناقص كما يكون للمساواة قد يكون لعدم التناهي مع ان ادعى ضرورة
بطلانه مشترك بين صورتي التعاقب والاجتماع **قوله** فلبشمل كل
وجه ان الشيء كما لم يكن احاده مجتمعة فاين يعرض العدد الغير المتناهي لذلك
الشيء واين يتحقق ذلك حتى يجري فيه العدد الغير المتناهي فيمتنع تحقق العدد
الذي هو كله جزء منه معروض وعروضه له على تقدير الكل عب

ويحتمل ان يكون اشارة الى دقة الكلام وقد كنت سمعت عن الاستاد روح الله روحه
ان الشارح المحقق اذا اورد في كلامه فتامل فيه يكون اشارة الى البحث واما
اذا اورد بدون لفظ فيه يكون اشارة الى التحقيق والتدقيق وللاستاد في
جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة كلام حاصله ان الامتياز بين الآحاد
بالترتب والتقدم والتأخر اي ترتب كان ضروري ليلزم من تطبيق اول احدى
السلسلتين الى اول الاخرى انطباق الباقي بالباقي وذلك الامتياز والترتب
في الامور المتعاقبة انما يجب التقدم والتأخر بالزمان او بالطبع مثلا واما حاصل
فالتقدم والتأخر منتفيان ولا تحقق لاحدهما لا ذهنا ولا خارجا بدون الآخر
فلا يمكن ان يتحقق التقدم والتأخر في شيء من الازمنة في نفس الامر لان المتقدم
مثلا كان امس والمتأخر يحقق اليوم فان تحقق الاضافة ان امس في الخارج
لزم تحقق التأخر بدون المتأخر وان تحقق اليوم لزم تحقق التقدم بدون
المتقدم وان تحقق احدهما امس والآخر اليوم لزم الانفكاك وان تحققا
في الذهن فالذهن لا يقدر على تفصيلها وليس التقدم من الصفات التي تقتضي
الاتصاف بها وجود الموصوف وقت الاتصاف مثل الامكان فان امكان
الحوادث ازلي فيجوز ان يكون تقدمات المتقدمات وتأخرات المتأخرات كلها
في زمان واحد مع عدم المتقدمات والمتأخرات مثل امكانات الحوادث
فانها ازلية وليست موصوفاتها ازلية فتأمل في الفرق بين الامكان والتقدم
فانه مشكل فانهما من المعقولات الثانية كما بينوا في موضعه وقلت له رحمه الله
حين ما قرأت عنده حواشيه على شرح التجريد وحواشيه كما تقول في المعدات
قال بتقدمها وتأخرها في الاذهان وليس في الاذهان الا مفهوماتها وهذا
موافق لما هو التحقيق من كون الامور العامة مطلقا من ثواني المعقولات
لكن يبقى الكلام في انه على تقدير الاجتماع ايضا لا يترتب في الخارج لكونه من
ثواني المعقولات والذهن لا يقدر على تفصيلها والقول بالاختراع في نشأة
اختراع التقدم والتأخر في الخارج مع عدم تحققهما فيه اصالة لا يفيد لان
الاختراع في التقدمات ايضا يتحقق ومع كون المعدات منشأ لاختراع التقدم
والتأخر في الخارج يستلزم انتفاء الصدق والكذب في احكامها كما قيل
فانه كلام من الاستاد وتحقيق بل كلام الامام حيث قال الامام في نهاية
العقول كنت متفكرا اربعين سنة في جريان التطبيق في الامور المتعاقبة
وبعد الاربعين ظهر انه جار فيها **قوله** اعتمد ما في قولهم بتقدم تناهي

مطلب بيان جريان التطبيق في الامور المتعاقبة

تناهي النفوس قوله اشارة من الشارح الى ابطاله بجريان البرهان باعتبار ترتبها
الزماني في الحدوث على مذهب من يقول بحدوثها فان كل نفس بعد السلسلة
ونقل عن بعضهم انه الزم عليهم الترتب بحسب الذات ايضا لانه لا شك في ان
نفس الاب مثلا لها علية بالنسبة الى نفس الابن لانها مدبرة في بدن الاب
والنطفة اصل بدن الاب الموقوف عليه لنفس الابن لما قالوا بحدوثها
بحدوث الابدان على تناسب المزاج الاعدل بالاعدل وعلى هذا لكن الشارح
قد نقل في انموذج العلوم بانهم لا يقولون بلزوم ترتب النفوس المتولد كالمتولد
فاطلب التفصيل هناك ثم لا يخفى انه على تقدير قدم النفوس وعدم الترتب
بينها لا ذاتا ولا زمانا يمكن اجراء التطبيق باعتبار امتياز بعضها عن بعض
باعتبار التعلق بالابدان المترتبة الغير المجتمعة وقد مر مثله في الوجود اللازم
للمعدات الروح **قوله** بل ربما كان الزيادة الخ تفصيله على ما قرره الشارح
في حواشيه على شرح التجريد ان السلسلتين المفروضتين لا شك في ازدياد
احديهما على الاخرى من الطرف المتناهي فاذا طبقناهما في صورة الترتب
تنتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست
في الاوساط لانا نفرض كلا من الآحاد بازاء سابقها كمرتبة مثلا فلا يبقى في
البين زيادة لاحديهما على الاخرى لاتساق النظام فلو لم يكن في الطرف المقابل
لم تتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم يترتب الآحاد فيجوز ان تنتقل
الزيادة الى الاوساط اذ ليس لها نظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة منها
الى الطرف المقابل كما في الصورة الاولى فاعرفه فانه حقيق وانظمه في سلك
نظائره من خواص هذا التعليق انتهى كلامه وانظر الى فرق الحلقتين المتسقتين و
المتناهيتين الغير المنظومتين كالحبوب المتفرقة فان في الاولى تنتقل
الزيادة الى الطرف المقابل وفي الثانية يبقى على ما كان عليه في مكانها على وضعها
الاول ولا يظهر ان الزيادة في اي طرف من المتناهي فيقف الغير المتناهي عليه
قوله على المجموع بل واحدة اي واحد كان فيكون المجموع والمستثنى عنه
واحد مجموعات غير متناهية بحسب العدد بعدد الآحاد وكذا الحال في المجموع
المستثنى عنه واحد في المرتبة الثانية والثالثة وهكذا فلا تغفل عن نظائرها
وكذا الكلام في التقرير الثاني **قوله** والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات
اشارة الى دفع ما اورده في رسالته لاثبات الواجب حيث قال في المسلك
الثاني فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات لا تناهي جملة

والنطفة انما يحصل بدن الابن

قال في شرح المقاصد ونعني بوجود العرض في المحل
وجوده في نفسه هو وجوده في المحل بحيث
يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر
الا عرضه فيه وجود للجسم في المكان بحيث يعد مغايرا
لوجوده فيترتب عليه انتقاله عنه عند الانتقال
الى مكان آخر وتحقيق ذلك ان وجود كل موجود
بانتهاء الا على سبيل الحالية واما
بل يحل ... الوضع
وحصل ... السواد
الجسم ... والموجود الاول
والثاني ...

الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات
مشتمل على احاد غير متناهية وحاصل الدفع ما اجاب به هناك حيث قال المحشي
بل يلزم تناهي احاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد
اسقاط الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون
مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بقدر
متناه هو عدة المجموعات فليتأمل انتهى كلامه قوله بعد اسقاط الاحاد
المتناهية التي عدة آه فان تعدد كل فرد جملة الاجزاء واحد من الاثنين قوله
فهو كالمجموع الاول قوله لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي اي الاثنين الذي هو اخر
المجموعات بجزء عدد اقبل التطبيق وينتقل بعد التطبيق الى فوقه بقدر تفاوت
ما بين المبدئين ولكنه اخر الجملتين احادا اي لا يخرج احاد الجملتين عنه قوله
الا بقدر متناه هو عدة المجموعات اي التي انتهت اولا عند التطبيق اي عدة
المجموعات بجزء وتوضيحه لك بمثال في المتناهي مثل العشرة جملة غير متناهية
ثم التسعة جملة اخرى جزء منها ثم الثمانية ثم السبعة ثم الستة وهكذا الى الاثنين
فعدة الجمل تسعة ويكون بعد احاد العشرة جملة الا الواحد من الاثنين ثم اذا
اخذنا التسعة التي هي عدة المجموعات سلسلة ثم اخذنا الثمانية سلسلة ثانية
جزء من الاولى فطبقنا انتهت الثمانية الى جملة لا توجد بعد جملة اخرى وهو
الاثنان الذي هو اخر الجمل التسع ايضا واحاد العشرة التي المجموع الاول عبارة عنها
لا تزيد على الاثنين الا بالثمانية التي هي عدة المجموعات المتناهية اولا ولا يعلم انه
اذا المتبوع لجملة الاولى في الامثال على السبعة لا يكون لها كما ذكره ولكن نجعل مثله
ولعله لهذا قال فليتأمل فما قول يمكن دفعه ايضا بانه لما بطل عدم تناهي
المجموعات بطل عدم تناهي الاحاد لان عدم تناهي المجموعات لازم عدم تناهي
الاحاد على ما بينه الشارح وقرره في رسالته لاثبات الواجب وبطلان اللازم
يدل على بطلان الملزوم لا يقال اللازم ترتب المجموعات لا عدم تناهيها لانا
نقول عدم تناهيها ايضا لازم على ما قال الشارح في رسالته فالامور الغير المتناهية
مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة فيجري التطبيق بين المجموعات وما
هنا بقوله وهكذا حتى قال وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه
واحد اخر وهكذا وايضا لو لم يكن المجموعات غير متناهية لما احتيج في ابطاله
الى برهان التطبيق الا ان يقال الاحتمال ايضا فيما هو فيه ولا ينفع في اثبات عينه
فالتعويل على الدعوى ومع قطع النظر عما يفهم من كلام الشارح نقول يجب ان يكون كل

الجمل المتناهية وانه بقدر متناه في غير المتناهي غير متناهية لان انضمام المتناهي
الى المتناهي بمراتب متناهية لا يجعل المجموع غير متناهية وكذا انتقاص
المتناهي عن غير المتناهي بمراتب متناهية لا يوصله الى حد المتناهي قوله
وان شئت قلت آه الفرق بين التقرير الثاني والتقرير الاول ان الاول في الاول
جملة غير متناهية كل الجمل الباقية كلها والثانية اقل منها وجزء والثانية
كل الثالثة والثالثة جزء منها وهكذا بخلاف الثاني فان الاول فيه اقل
وجزء من الثاني والثاني من الثالث وهكذا وايضا النقل في الاول يكون
من جانب العلة وفي الثاني من جانب المعلول وايضا في الاول كما قرره يلزم
تناهي الاحاد ومع قطع النظر عن ان نقول عدم تناهي المجموعات لازم في
واللازم باطل فيكون الملزوم وهو عدم تناهي الاحاد ايضا باطلا كما علمت
لان عدة المجموعات عدة الاحاد الا واحدا من عدة الاحاد الذي هو جزء
المجموع الاخير فلما تناهي عدة المجموعات تناهي عدة الاحاد لانها زائدة
على عدة المجموعات بواحد بخلاف الثاني لا يقال بل الى ان بالعكس لان المجموع
الاول في الاول ينتقل الى الاخير وهو غير متناه وفي الثاني ينتقل الواحد الذي
هو الاول الى الاخير لان المنتقل فيهما عدده لا شخص هذا العدد ايضا وسنح لي
في ابطال الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال
لو وجد الامور الغير المتناهية مترتبة او غير مترتبة لا يخلو زمن القلة من الواحد
ومن الكثرة من الغير المتناهي في مراتب التزايد والتناقص يجب ان يكون غير
متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد
والمنع بان مراتب التزايد بقدر متناه لا تنتهي الى غير المتناهي ولو كان
بمراتب غير متناهية ومراتب التناقص مثله ولو كان بمراتب غير متناهية
لا تنتهي الى المتناهي مكابرة فان رضي المانع بامثاله فانتقض بوقفة فانه
لا شك ان الجملة الغير المتناهية لا ينقص من الواحد ولا بد من تغيرها مع
ان مراتب التفاوت والزيادة والنقصان بقدر متناه يجب ان يكون غير متناهية
بجملة غير متناه البتة مع انا نقول عدم انتهاء التزايد بمراتب غير متناهية
الى ذلك الغير المتناهي اذ دخل في انحصار مراتب التزايد بين ذلك الغير المتناهي
والواحد فانا اذا ادعينا انحصار شيء بين سور البلد فقيل لا يضره عدم وصول
ذلك الشيء الى السور وكونه في وسط البلد لانه غير خارج عنه البتة بل نقول
يجب انتهاء التزايد الى ذلك الغير المتناهي اذا كان مراتب التزايد بواحد مثلا

عدد واحد والعدد المتحقق هو الا واحد فمثلا الايام غير متناهية العدد وكذا الشهور
والاعوام والايام اكثر من الشهور والشهور من الاعوام فاذا زدنا على يوم يوما
واحدا بحيث يكون مرات التزايد بعدد الايام التي تحته كلها يكون المجموع ضعف
مجموع الايام البتة واذا زدنا عليه مرات غير متناهية بعدد الشهور او الاعوام
مثلا يكون المجموع غير متناه ايضا لكنه اقل من مجموع الايام بل منها وبالعدد
الشهور او الاعوام وقس اني ارجع الزيادة على عدد الشهور والاعوام فانه
اذا زيد بعدد الايام يكون المجموع ازيد من مجموع الشهور او الاعوام وان يساوي
ساوى وان نقص نقص وايضا يلفينا العدد المتناهي الذي يحصل بعد التزايد
بمرات غير متناهية سواء كان في وبا المجموع الاول او ناقصا فانه لا شك
انه ايضا موجود في ضمن المجموع الاول قوله فيتعدد بتمام ماهية شيء اقول الحق
انه لا يلزم من تركب العدد مما تحته من الاعداد تعدد ماهية ذلك العدد غايته
ان يكون ذلك العدد مركبا من امور متفقة الحقيقة كالحيوان المركب من الافراد
المتفقة الحقيقة مثلا ولا تعدد في ماهية الحيوان وانما يلزم التعدد لو كان المعتبر في
ماهية العدد كل واحد بخصوصه من اثنين اثنين الذي هو عدد احادها وكذا العدد
المفروض كالستة والاربعة او الثمانية والاثنين او الخمسين مثلا او من عشرا اثنين
شمل الخمس اثنين اربعة ثلثة وواحد بالنسبة الى العشرة بان تركب العشرة تارة من
اربعة وستة بخصوصه وتارة من ثمانية واثنين بخصوصه واخرى من خمسين بخصوصه
واخرى من خمسة اثنين بخصوصه وهكذا على ان بطلان تعدد الماهية المركبة من اجزاء
شاملة على اجزاء الاخرى على التداخل وبان يكون جزء من كل شيء غير الجزء من الاخرى
وجزء اخر وشمول الجزء او محل تامل فاطلب من حواشي حكمة العين فواوجب ...
والكثرة قوله لا يلزم ايضا زيادة احاد العشرة من العشرة بان الخمستين جزء من
العشرة في احادها مجموعها عشرة وكذا الستة والاربعة واحادهما ايضا عشرة فيكون
المجموع عشرين وعلى هذا لان الاجزاء متداخلة واما اذا كان المعتبر هو القدر
المشترك مع قطع النظر عن الخصوصيات فلا يتصل الا الوحدات فثبت المطلوب
قال شارح التجريد في بيان بطلان تركب العدد من مجموع ما تحته وان تقوم
بالكل يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان واحدا منها كاف في تقويمها فيستغني به
عما عداه وهو محل قوله هذا الكلام انما يتمشى اذا كان الكل عددا اه يشير الى وجه
على ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات لان الوحدة على
ما حققه الشيخ ليست من المقولات ولا من صدق المقولات عليه وعند البعض من

من مقولة الكيف وعلى اي حال فللكثير ايضا وحدة فان كل كثير كما يصدق على
واحد من افراده كذلك يصدق على كثير من افراده فان الاثنان الواحد
مثلا اثنان كذلك الاثنان الكثيران والشارح قد حققه في حواشيه
على شرح التجريد في بحث العلة والمعلول بتحقيق صدق تعريف العلة على العلة التامة
مما يصدق عليه الوحدة كيف يصدق عليه العدد الذي هو من مقولة الكم نعم لو قيل
ان الوحدة عدد لجاز تركب العدد الكثير من الوحدات وقد ابطل الشيخ كون الوحدة
كما عن الرئيس لا يقال بانه انما يدل على تحقق الصورة النوعية لكون كما لا على ان
لمراتب الاعداد صورا نوعية متخالفة والكلام فيه لجريان الدليل المذكور في مراتب
الاعداد بعينه فان الثمانية مثلا اثنان من افراد الاربعة وعلى هذا ثم تعقل
عن لزوم تركب الكم مع كونه جنسا عاليا ولعله لهذا قال من قال الوحدة من
مقولة الكم وكذا من قال الوحدة امر اعتباري قوله ويكون هذا امرا اعتباريا
بخصوصية المادة او وجود اقله في ضمن الكثرة بخلاف المتصل فان تمايزه بالفصول
كالانف مثلا في جهة او في جهتين او في جهات والفصول صورة له وكذا المتصل
مثلا ذراع بذراع انعدم كل من الذراعين ويحدث ذراعان وهكذا قوله ثم
عدم تركيب العدد اه يحتمل ان يكون جوابا عن قوله فان قلت اه على تقدير
ان يكون ايرادا على التقرير الاول ايضا بان الاقل ليس جزءا من الاكثر في العدد
الا الاقل ليس جزءا من العدد الاكثر ووجه الدفع ظ لان العدد عارض والمعدود
معروض ولا يلزم من عدم كون عارض شيء جزءا لعارض شيء اخر ان لا يكون
ذلك الشيء جزءا لذلك الاخر بل ندعي ان الاقل جزء الاكثر على ما قال فانا نعلم بداهة
ويحتمل ان يكون جوابا على تقدير ان يكون فان قلت اه ايرادا على قوله ولما كانت
ثلثة اه ووجه الورود ظ واما وجه الدفع فهو انا لم نرد بالواحد والاثنين
والثلثة نفس العدد بل المعدودات بل الحق ان يراد بالواحد والاثنين والثلثة
المعدود لا العدد لانها محمولات بالمواطاة على الجواهر ولا شيء من الاعراض كذلك
بل العدد الذي من مقولة الكم هو الاثنينية والثلاثية وهكذا ولعلهم انما
حيث اوردوا امثال العدد الاثنين والثلثة مثلا معدودا فافهم ...
حيث قال للابدان يوجد في جملة النفوس الغير المتناهية واحد واثنان وثلثة
وهكذا الى غير النهاية اي معروضا لها وتلك العروض موجودة موافقة
لما تقتضيه الارادة فان قيل امتياز الاثنين مثلا عن الثلثة بالترتب والتقدم
والتأخر انما هو بالعدد فلما لم يكن العدد الاقل جزءا من الاكثر فكيف يتمايز المعدودات

حتى يجري التطبيق قلنا كلما تحقق العدد الاكثر تحقق العدد الاقل وهو لا يستلزم
الجزئية وغايته اللزوم والحلول فرض الجزئية على ما يظهر من دليلها الا في
وجودها لانه لا شك ان الثلثة مثلا كانت موجودة قبل وجود الرابع
فمتى وجد الرابع وجد الاربعة فانه متصل بوجود الرابع حتى يتقوم
الثلثة الا ان الدليل الدال على ان كل مرتبة من العدد له جزء صوري
مختلفة انواعها يدل على انعدام الاقل عند وجود الاكثر والا لزم كون الثمانية
ثمانية واربعة معا لكونها اكثر المنافراد الاربعة بل على انعدامه مطلقا
لاستلزام وجود كل مرتبة مرتبة اخرى فوقها بل لاستلزامه عدم نفسه
لان وجود كل مرتبة من مراتب الاعداد يستلزم تحقق وحدة اخرى وراء
الوحدات المركبة لتلك المرتبة لان الوحدة يساوق الوجود فيستلزم تحقق
مرتبة فوقها فاما ان نقول وهكذا فلا تتقرر فيه مرتبة او نقول فيلزم انعدام
المرتبة التحتانية لتحقق الاكثر الفوقانية ايضا فيلزم انعدام الوحدة التحتانية
ايضا لانعدام معروضها فيلزم انعدام الفوقانية ايضا بل كل مرتبة فرض تحققها
يلزمه عدمها الى القول باعتبارية العدد لا يخلصنا لانه وان كان اعتباريا
غير موجود في الخارج لكن نسبة انها تحقق ما وان كان انتزاعيا فنجري مراتبه التحتانية
بعد التحتانية لنفي ماهيتها كالعمى والجهل مع كونهما عدميين نعم لو التزم ان الكل مرتبة
مرتبة جزء صوري والجزء الصوري للمرتبة التحتانية موجود مع المرتبة الفوقانية
ولا يتصادقان لان للفوقانية جزءا صوريا اخر فالفوقانية انما يصدق
على مجموع المراتب التحتانية وجزئية الصوري والتحتانية يصدق في الثمانية
مثلا على مجموع الاربعتين فقط خارجا عنه ما هو الجزء الصوري للثمانية كما ان
الكلمة يصدق على مجموع الكلمتين بلا اعتبار الاسناد والكلام يصدق
عليهما مع الاسناد اي على مجموع الكلمتين والاسناد فالاسناد بمنزلة
الجزء الصوري للكلام يخلصنا من لزوم عدم ابتة مرتبة فرض وجودها لكن
لا يخلص من لزوم مرتبة بعد مرتبة الى لا نهاية له باي تحقق كان وكذا
لو اعرض عن القول بان مراتب الاعداد مختلفة بالماهية ولم يعتبر الجزء الصوري
يلزم ايضا وجود مرتبة فوق اخرى الى لا نهاية له لمكان الوحدة الوجود
قوله من استنادا والمعلولات آه وجه الابتناء على الجزئية التي كان الكلام
فيها غير ظاهر عندي بل الظاهر مما نقل ههنا ان الاثنين مثلا موجود مع الثلثة
ايضا الا ان يقال في دفع الثاني انه اكتفى بهذا عن تتمته وفيها جواز صدور شئ

شئ عن اثنين له ثالث يصدر عنه وعن مجموع الثلثة شئ فان لم يعقل
بوجود الاثنين مع الثلثة كيف يمكن ان يصدر عن الاثنين المذكور
شئ الا انه قال عن مجموع ا ب ج د فانه يقول بوجود الثلثة مع الاربعة
فان تحقق الرابع يستلزم تحقق الاربعة وكذا يستلزم تحقق الثلثة
لانها علته قوله والخارج عن جميع الممكنات آه لوجه الابتناء
انه لو لم يكن الاقل جزءا من الاكثر لم يصح قوله والخارج عن جميع الممكنات
هو الواجب لانه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير خارجا عن السلسلة
لانه ليس بنفسها وهو ظ ولا جزءها لان جزءها منحصر في الآحاد وعلى الفرض
ولا شك في وجودها على ما مر آنفا وعبارة القدح صريحة في الجزئية
وان لم يبين تحت المعنى لانه على تقدير كونه خارجا يمنع الحصر الذي يدعى
في الواجب لجواز ان يكون العلة ما فوق المعلول الاخير ثم القدح في خصوص
تلك المقدمة بهذا الوجه يبتني على الجزئية لكن لا يخفى عليك انه انما يصح
الحكم بابتناء الدليل على الجزئية لو كان الدليل سالما عن المنع او قلنا
ما يرد عليه ذلك التقدير وليس كذلك فانه على ذلك التقدير يمنع بطلان
كون الجزء علة للكل كما هو المذكور في القدح ويبقى كون الخارج عن جميع
الممكنات واجبا سالما عن المنع وعلى تقدير ان لا يكون جزءا من جميع
الممكنات يبقى بطلان كون الجزء علة للكل سالما عن المنع ويمنع قوله
والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى لجواز ان يكون الخارج هو
ما فوق معلول الاخير فعلى كل تقدير يمنع مقدمة واحدة من مقدمات
دليله فمن اين يعلم ان المستدل بنى دليله على انه جزء وغفل عن عدم
بطلانه ولم يعتقد ان جزئيته منحصرة في الآحاد ولم يغفل ان ما فوق المعلول الاخير
موجود خارج ايضا فحكم ان الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب وما يتوهم
من انه ليس هناك الا الآحاد وهم اذ اشارة الى ردها بما يقال ان انه
ليس هناك ممكن موجود وراء الآحاد وكل واحد من الآحاد وجد وجد علته
في السلسلة فلا شئ هناك يحتاج الى العلة بعد الآحاد وجه الاندفاع لا شك
في وجود معروض الكثرة ولا شئ من الواحد بمعروض الكثرة فيطلب علة
لمعروض الكثرة وشبهة مشهورة على قولهم اذا وجد اثنان ووجد ثالث
هو مجموع الاثنين فقد وجد ثلثة مع انه يلزم على هذا من وجود الاثنين
وجود امور غير متناهية بيانه انه لو وجد اثنان ووجد ثالث هو مجموع

جد

الاثنين على ما بينهم واذا وجد الثالث وجد رابع هو مجموع الثلاثة واذا
رابع وجد خامس هو مجموع الاربعة وهكذا الى ما لا نهاية له
اذا اعتبر فيها شيء من اجزائها مرتين يكون اعتبارية فقط ... باعتبار
اي اعتبر فيه مرة واحدة فالاثنان اي كل واحد منهما يعتبر في الموجود
الرابع مرتين مرة في ضمن الثالث الذي هو مجموع الاثنين ومرة على حدة
فيكون الموجود الرابع ماهية اعتبارية وقس عليه الخامس والسادس
وغيرهما لكن يبقى الكلام في كون الرابع اعتباريا مع كون جميع اجزائها
موجودة حقيقة مغايرا فان الاول والثاني والثالث موجودات حقيقية
والرابع اعتباري وقد تقرر ان وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ضروري
وان انتفاءه انما يكون بانتفاء جزء من اجزائها قوله التفصيل البرهان ...
لانه لو كانت غير متناهية لكانت صورها العلمية ايضا غير متناهية ...
ازلي وابدي فيجتمع الصور الغير المتناهية فيه تعالى فيجري التطبيق واما قرر له
كذلك لطول ثم السؤال والجواب قوله ولهذا ذهب الفلاسفة اي لاجل
لذهاب الفلاسفة لانهم يقولون بوجود النفوس الغير المتناهية ولا يقولون
باستحالة الغير المتناهي مطلقا لان الدليل لم يظهر لهم بل هو من خواص ... قوله
الى ان علمه تعالى علم اجمالي وسيجيء في بحث علم الواجب منا تفصيل في علم
الاجمالي وكيفيته وثبوته او انتفائه قوله وان كانت غير واقفة عند حد قيل
كون مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد وكذا قبول الجسم
الانقسام الى غير النهاية بمعنى لا يقف عند حد وكذا قبول الجسم الانقسام الى غير النهاية
بمعنى لا يقف عند حد فتاف لامتناع حصول الغير المتناهي مطلقا على مذهب
المتكلمين وامتناع كون اجزاء الجسم غير متناهية على مذهب المتكلمين وذلك لان
جملة المقدورات الممكنة وكذا جملة الانقسامات الممكنة اما ان يكون غير متناهية
او غير متناهية فعلى الاول يلزم ان يقف المقدورات والانقسامات فبطل
كونها لا يقف عند حد وعلى الثاني يلزم امكان الغير المتناهي واجاب بعض الفضلاء
من معاصري الاستاد بانه ان اريد بقوله جملة المقدورات الممكنة وجملة الانقسامات
الممكنة جملة المقدورات التي كل واحد من احادها ممكنة على ان يكون الممكنة
صفة للانقسامات والمقدورات لا للجملة فنختار ان تلك الجملة غير متناهية
قوله فيلزم امكان الغير المتناهي قلنا لم انما يلزم امكان احاد الغير المتناهي لا امكان
المجموع الغير المتناهي فان كل واحد من احاده متناه ممكن والمجموع غير متناه ممتنع

ممتنع وان اريد بها الجملة التي يكون تلك الجملة ممكنة بان يكون الامكان صفة
الجملة فنختار انه متناه قوله فيقف عند حد قلنا نعم فان كل جملة متناهية فوقه
بواحد او اثنين او ثلثة وهكذا جملة اخرى متناهية فلا يلزم من فرض تناهي
الجملة ان تنتهي الى عدد لا تتعداه حتى يلزم تعين وجود شيء من المقدورات والانقسامات
عدم شيء من تلك الجملة ليقوم هذا ... كما توجه بعضهم واستبعد
فان المتناهي له افراد كالعشرة والعشرين والاربعين مثلا وعرضنا الا تناهي
الجملة لا يقال للمعترض ان يريد من المتناهي ماله عدد معين لانا نقول حج
انا ان يريد من الغير المتناهي ما ليس بمتناه بهذا المعنى فعدم التناهي بهذا
المعنى لا ينافي الامكان لان الغير المتناهي بهذا المعنى يمكن ان يتحقق فوق متناه
اخر فوق المتناهي المفروض او كثيرة او يريد المعنى المقابل فيمنع الغير المتناهي
فيمنع الحصر بين القسمين واجاب الاستاد روح الله روحه من الشق الثاني
معنى بان جملة الانقسامات ان لا يشذ عنه انقسام وهو يستلزم اللاتناهي واللاتناهي
يستلزم الامتناع فالامتناع لازم جملة الانقسامات فلو فرضتها ممكنة كان كما
كان يقول جملة الانقسامات الممتنعة والممكنة اما متناهية او غير متناهية
ولا شك ان هذا مفهوم لا مصداق له اصلا حتى يلزم من تناهيها او عدم
تناهيها استحالة وهذه مثل ما يقال الشيء الذي يستلزم وجوده وعدمه اجتماع
النقيضين اما موجود او معدوم وعلى اي تقدير يلزم اجتماع النقيضين و
وجوابه ان ليس مفهوم يتصف بهذه الصفة حتى يلزم على تقدير وجوده او
عدمه اجتماع النقيضين قوله والتعلق حادث اي القول بحدوث
التعلق لا ينفع للقائلين بان العلم صفة ذات اضافة اذ الى لوازمها الاضافة
سواء كانت الاضافة هو نفس التعلق او امرا اخر ويقوى الاشكال على القائلين
بان العلم نفس الاضافة كما هو مذهب بعض المتكلمين لانه لا يمكن لهم القول
بان العلم قديم والتعلق حادث مع انه غير صحيح كما ذكره الشارح ولا يمكن الجواب
عن قبلهم بان الاضافة يقتضي تمايز الطرفين لا تحققهما لانهم لم يقولوا بالوجود
الذهني والمفروض انه لا وجود له في الخارج ايضا فمن اين طرف يتمايز و...
يثبت له التي ... يتعلق به الاضافة وذهب بعضهم الى ثبوت المعدومات
الغير المتناهية منفكة عن الوجود وقيل عليه الفرق بين الوجود والثبوت
لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن
ذهابها بسلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا

والحق ان كل مركب بالذات لا يخرج عن امتناعه
في نفس الامر ولهذا لا يخرج امتناعه عن
الامتناع بالذات فان الاجتماع امر
مجتمع مراد واحتياج الاجتماع على
تقدير وجوده الفرض لا يخرج امتناعه
الذاتي كما لا يخرج احتياجه بشرط الصادر
على تقدير وجوده الى الغير في امتناعه
الذاتي

والنص يرد على القائلين بكون العلم اضافة او ذات اضافة دون الثبوت المنفك
عن الوجود ان لا يكون افعاله تعالى اختيارية لان الاختيار يجب معلوميته بالمعنى
والمعلومية بعد الوجود اما على تقدير كون العلم نفس الاضافة فقط بلا ريب
واما على تقدير كونه ذات اضافة فلما ذكره الشارح الا ان يقال كان ذاته تعالى
لا يدخل تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضر عنده مع جميع الزمانيات كل
في وقته ونسبته تعالى على الجميع على السوية كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافة
كانت او حقيقية فتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات
فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضر عنده
من الازل الى الابد كل في وقته والحضور ليس الا حضورا اضافة وهذا الجواب صحيح
الوقت ولعله بهذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالي كما فيه
وسيجيء زيادة تفصيل في بحث العلم ان شاء الله تعالى قوله ثم اقول كما ان البعد
المكاني الخ اشارة الى رد الاستدلال بقدم الزمان الذي يلزم منه قدم الحركة
ومتحرك ما وحاصل الاستدلال انه كيف يمكن القول بحدوث الزمان فانا اذا نفينا
بحدوث الزمان واجزاء العالم مثلا في هذا اليوم نجزم بديهة ان من هذا اليوم
الى الازل امتداد لا يقف عند حد ولا نعني من الزمان الا هذا فيكون الزمان
قبل وجوده وحاصل الرد ان هذا الجزم من بديهة الوهم لا بديهة العقل وهذا
التوهم مثل توهم المكان غير متناه مع انه متناه باتفاق العقل وهذا التوهم
لا ينافي تخلف الوهم عن توهم الازلي فحكم العقل بان الازل غير متناه الى حد
عدم توهم الازل ان الامتداد الوهمي الغير المكتسب حتى لا يمكن ان يحصل في الوهم
بل كل ما يحصل فيه فهو متناه ومعنى عدم التناهي في الوهم ان الوهم لا يقف
عند حد فالعقل يحكم بسبب عدم وقوف الوهم عند حد بعدم تناهي الامتداد
لا ان الوهم يحكم بعدم تناهيه ولذلك قال يتجه في العقل المشوب بالوهم
قوله ومن هاهنا نجزم بتقدم بعض الخ اشارة الى رد الاستدلال المشهور
بقدم الزمان وحاصل الاستدلال ان القبلية التي لا يجتمع مع القبل معها البعد
من الاعراض الاولية للزمان وبيانه بانه اذا قلت زيد متقدم على عمرو
يتوجه عليه انه لم قلت ان زيدا متقدم على عمرو فاذا قلت بانه كان مع الحادثة الفلانية
وعمرو كان مع الحادثة الفلانية وتلك الحادثة متقدمة على هذه الحادثة يتوجه
عليه انه لم قلت ان تلك الحادثة متقدمة على هذه الحادثة فاذا قلت ان
تلك الحادثة كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم انقطع

انقطع السؤال فظهر ان القبلية والبعدية بالمعنى المذكور من الاعراض الاولية
للزمان بمعنى انهما لا يتحققان الا عارضتين لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها
بالعرض بواسطة الزمان واجزائه فاذا كان الزمان حادثا يتقدم عدمه
على وجوده هذا التقدم فيلزم عدم الزمان ووجوده وما يلزم من عدمه
وجوده فعدمه ممتنع فان لزم من عدمه مطلقا وجوده يمتنع عدمه مطلقا
وان لزم عدمه الخاص مثل العدم قبل الوجود او العدم بعد الوجود فعدمه
الخاص ممتنع فاورد الشارح في التجريد بان انقطاع السؤال لا لانه من الاعراض
الاولية للزمان بل لان التقدم من اليوم معتبر في مفهوم الامس فاذا سئل
لم قلت ان امس متقدم على اليوم كان كان يقال لم قلت ان الزمان المتقدم
متقدم وما ذلك الا سفسطة فاجاب الشارح في حواشيه على ذلك الشرح بانه
لا يخفى انه اذا احضر قطعة من الزمان يحكم العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدم
بعض اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان الممتد قدر
يومين مثلا على الوجه الذي عليه يحكم بمجرد ذلك بتقدم احدهما بخصوصه على
الاخر وان اردت زيادة تفصيل فارجع الى حواشيه في بحث القدم والحدوث
من التجريد فمنعه هاهنا ان حمل على ظاهره وهو منع تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعضها بالتقدم الذي كان الكلام فيه وانقطع السؤال عنه عند الانتهاء
الى الزمان وعلى تقدير تسليمه منع كونه امرا موجودا او عرضا اوليا خاصا
للزمان حتى يستدعي وجود الزمان عند تحققه بين عدم الزمان ووجوده كما قرر
المستدل يخالف ما قرره واثبته في حواشيه بل كان الواجب ان يمنع تحقق
هذا التقدم والتأخر بين عدم الزمان ووجوده مستندا بان ما تحقق بين
عدم الزمان ووجوده نوع اخر من التقدم كتقدم الواجب على الزمان فانه
نوع اخر من التقدم فتحققه لا يستدعي وجود الزمان فغاية توجيه المنع على وجه
لا يخالف ما قرره في حواشيه ان يحمل التقدم هاهنا على التقدم الذي بين عدم الزمان
ووجوده ويمنع تحققه بين اجزاء الزمان بان ما تحقق هاهنا نوع اخر فوقع [بينهما]
المستدل لما لم يفرق بين التقدمين وحكم بانهما من نوع واحد فادعى ان
يكون ما تحقق بين عدم الزمان ووجوده كما تحقق بين اجزاء الزمان بل المتحقق
بين اجزاء الزمان ليس الا هذا فمنع الشارح تحققه بين اجزاء الزمان فانه نوع اخر
وعلى تقدير تسليم تحققه منع اقتضاء تحقق هذا المعنى وجود ما هو متقدم
بهذا التقدم حتى يحصل الزمان ويستلزم وجوده حين عدمه كما اثبته بعض

اجزاء الزمان في حواشيه بهواجد معينيه وما ينبغي ههنا معناه الآخر فيقول في الحكمة
في شيء وهو ان التقدم بين اجزاء الزمان زماني عرضا اولا وبالذات لاجزاء الزمان
وثانيا وبالعرض للزمانيات لا ذاتي كما ذهب اليه المتكلمون ويخالفهم في ان تقدم
عدم الزمان على وجوده ليس من قبيل تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها حتى
يستلزم وجود الزمان وكذا يوافق المتكلمون في شيء وهو ان تقدم عدم الزمان
على وجوده ليس بتقدم زماني بل هو ذاتي ويخالفهم في شيء وهو ان تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض ليس بتقدم ذاتي بل هو الزماني كما ذهب اليه الحكماء عليهم الجمهور فجعل
كل واحد منهما قوله ثم ان بعد الكل في مناه ومع ذلك آه وثانيهما قوله وهو كلام
انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان آه على جوابي من دليلي الحكماء اولى من جعل
احدهما تتمة الآخر مع ما فيه من لزوم نسبة التوهم الى المدعي ... وههنا احتمال
آخر وهو ان يكون الممنوع المقدمة الكلية ويكون المراد من التقدم المذكور
التقدم الذي بين اجزاء الزمان ومن اعراضها الاولية فيكون تعليلا لمنع العرض آخر
لا لان يمنع ويؤيده السند فان التقدم فيه مسلم ووجود الزمان منتف ولكن لم يمنع
احد هذه المقدمة في الدليل المذكور لا صريحا ولا ضمنا لانه لم يستدل على وجود الزمان
حين عدمه لتقدمه بان التقدم صفة وجودية او مستلزم لصفة وجودية فيثبت
له هذه الصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا حتى يمنع بل بان التقدم عرض
اولي لاجزاء الزمان فاذا تحقق يجب ان يتحقق معروضه الاولي سواء كان الصفة
وجودية او اعتبارية فالمناسب على وجه لا يخفى الفاضل غره في حواشيه منع تحقق
هذا التقدم في عدم الزمان مستندا بانه نوع آخر او كونه عرضا اوليا خاصا به
لا منع كونه صفة وجودية او مستلزما لها كما هو الموجود وقد منع شارح التجريد كونه عرضا
اوليا للزمان بان انقطاع السؤال لا يدل على انه لا واسطة في العروض بل على انه
لا واسطة في الاثبات كانقطاع السؤال عند الانتهاء الى حركة الافلاك بعينه
واجاب الشارح عنه في حواشيه بانه لو كان هناك واسطة في الثبوت في العروض فان كل
واسطة في العروض واسطة في الثبوت ليصح السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت
وذكر فيه ط لان بديهته الآن لا ينافي السؤال لطلب اللم والجواب بالاستناد بان اللم
المسؤول عنه بلم لمية القول وهو الحكم بالتقدم وعلة الحكم يكون واسطة في الاثبات
فانتهاؤه الى لمية الحكم الى ذات الزمان انما يدل على ان ذات الزمان كاف في ثبوت الحكم
بتقدم اجزائه بعضها على بعض سواء كان هناك واسطة في العروض اولا نعم
قد يكون الواسطة في العروض واسطة في الثبوت والاثبات ايضا في المنع باحي

باقي قال المصنف بل للنفي واعلم ان القبول اما بمعنى الامكان الذاتي او بمعنى ...
او نفس الامر او بمعنى الاتصاف قوله واختلفوا في وقوعه يدل على
ان الاخير ليس بمراد ههنا وفي كل من معاني الآخر خلاف فالحكماء اما الامكان الذاتي
فلان الزمان من جملة العالم ويمتنع عليه العدم الطاري على الوجود عندهم
وان امكن لذاته العدم والوجود في الجملة فلما امتنع عليه العدم الطاري على الوجود
ظهر عدم استعداده له وكذا امتنع عنه في نفس الامر وقوله وذهب الكرامية
الى انه لا يقبل الفناء يحتمل ان يكون في هذا المطلب ويحتمل ان يكون في المطلب
الثاني وهو الوقوع فيكون المعنى وقال بعضهم انه سيقع وذهب الكرامية الى انه
لا يقع فيكون القبول ههنا بمعنى الاتصاف قوله واجزاء الابدان الانسان
نحل في بعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
والمحقق الطوسي فانهم يقولون بتفرق الاجزاء ويأولون بذلك الظواهر
الواردة وايدوه بقصة ابراهيم عليه السلام وجوابه ظاهر قوله الممكن في حد
ذاته هالك ذاتا آه معنى كون الممكن هالكا في حد ذاته ليس انه اقتضى
ذاته عدمه حتى يكون ممتنعا او ان العدم اولى لذاته لانتفاء الاولوية الذاتية
كما بينوه بل معناه انه لا حاجة لعدمه بعد ذاته الى شيء مثل الموجد والايجاد
والتاثير والجعل والخلق وغير ذلك بل عدم علة الوجود كاف لعدمه لا ان
عدم العلة يؤثر في العدم فان تاثير عدم العلة في عدم المعلول عبارة عن عدم
تاثير الوجود في الوجود بخلاف وجوده فانه يحتاج الى الامور المذكورة بعد
ذاته وعلى هذا المعنى صرف الاستاد روح الله روحه قول الحكماء ان وجود الممكن
مسبوق بالعدم سبقا ذاتيا فان معنى السبق الا حقيقة فانه لما لم يحتج في عدمه
الى تاثير وفعل سوى عدم العلة ولا تأثير له في عدمه يكون الممكن احق بالعدم
فيتقدم عدمه على وجوده ذاتا واما كون الممكن هالكا بمعنى ان وجوده عند
وجود الواجب تعالى يكون وجوده تعالى اولى لكونه مقتضى ذاته او اشد
لكثرة آثاره او اقدم لتقدمه على وجود الممكنات وعليته له كأنه عدم ومضمحل
في جنب وجوده تعالى فهو معنى آخر ولا منافاة بينه وبين حمل كلام الامام على هذا
بالتكلف والغرض ان ههنا معنيين بل معان فبايتها بل باتيها يحمل الآية
فله وجه قوله فرأوا بابك هذه العبارة انه ليس في الوجود الا الله آه
كلمات ارباب التحقيق في هذا المعنى كثيرة وكتبهم مشحونة مثل ما شمت الممكنات
رائحة الوجود وانها ما ظهرت ولا تظهر ايضا چو ممکن گرد امکان بر فشاند بجز واجب

الظ هو الاول بقرينة قوله لا يقبل وقوله
انهم لم يجاسروا ... حسب لم يفعل
لا يقع وانهم لم يحكموا ... بقوله منه

ذكر خيبر نمانند ومن كلماتهم الحقة الحق محسوس والخلق معقول وشبهوا وجود الخلق
بوجود الصور في المرآت المقابلة فانه ليس في مقابلتها الا المرآت والصور
فيها ولكن لا نرى المرآت لالتفاتنا الى الصور المتوهمة فانه محسوس حقيقة وهو المرآت
لانها الموجودة في مقابلتنا وامثاله كثيرة ولكن قال حضرت الشيخ محمود الآقسرائي
في رسالته المسماة بغاية الامكان في دراية المكان في بيان الدرجة الثانية
من التوحيد العيان ان الممكنات تتوارى من نظر السالك كتواري الذرات
عند اشراق الشمس ثم قال نابوده ديد آيت ونابوده ديكر وسماه بالفناء
في التوحيد ثم بين الدرجة الثالثة من التوحيد فسماه بالفناء عن الفناء وعين
الجمع وجمع الجمع بان يتوارى عن نظره علمه بتواري الممكنات عن نظره ايضا
وقال لا يحصل ذلك الا بشام الروح روح نسيم كل شيء هالك الا وجهه الا في هذا المقام
ثم قال توحيد شرك بود در دار الملك صورتسنه بنده وانا الحق سبحاني خز دير
مقام بحق نه بنز بود وفي بعده وانجه گفته شد علم توحيد است حقيقت توحيد
از جمله منزه است ولكن لم يقل بانعدام الاشياء بعد والله اعلم باسراره قوله على
ذلك اي على الامتناع ويحتمل ان يشير الى عدم الوقوع او كليهما ويؤيد هذا الاحتمال
قوله فيما بعد والاحاديث الدالة على انه قوله لان البساطة العقلية اورده الشارح
في حواشيه على شرح التجريد حيث اورد وادلة البساطة العقلية وزيفها و
وسنتقلها انه تعالى ممتنع ما اورد عليها دليلا على البساطة العقلية حاصله انه
لو تركب الواجب من الاجزاء العقلية لكان مفهومان موجودان بوجود واحد
اما انهما مفهومان فلامكان النسبة بينهما واما انهما موجودان بوجود واحد
فلصحة الحمل فيلزم ان لا يكون وجود الواجب عين الواجب لان الوجود الواحد
لا يكون عينا لمتغايرين ثم قال ايضا لو تركب الواجب في العقل فاما ان يكون كل
من الجزئين عين وجوده والمجموع وجود الواجب او احد الجزئين عين وجود نفسه
دون الآخر وعلى اي تقدير يمتنع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن فبناء دليله
على عينية الوجود في الواجب وعلى ان التركيب العقلي بان يكون مفهومان متغايران
ذاتا موجودين بوجود واحد وعلى ان معنى الحمل الاتحاد في الوجود وما كان في
كل منها مجال لمناقشة للمخالفين رجعها الى ضعفه ونبه الكلام في حواشيه على
التجريد عنده ولهذا لم يتعرض هناك فليطلب ثمه بحث خواص الوصف قوله العجز
عن ادراك الادراك هذا انما يدل على ان ادراك الادراك وهو العلم بالعلم يحصل
واما انه لا يحصل الادراك وهو العلم البسيط فلا الا ان يقال حصول العلم بالعلم

مطلب في الفناء عن الفناء وعين الجمع وجمع الجمع عند السادة الصوفية

بالعلم بعد حصول العلم به بديهيا كان او حصوليا اي لا يحتاج الى نظر و
في تحصيل العلم بالعلم ليس الا التوجه عن العلم تأمل قوله لقوله تعالى
فانظر الى آثار رحمة الله أقول هذه الادلة كلها انما يدل على ان النظر واجب
اما ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي قرر واجب فلا دلالة عليه
في هذه الآيات قوله تعالى كيف يحيي الارض بعد موتها بعد قوله تعالى فانظر
الى آثار رحمة الله تعالى يدل على ان النظر واجب في معرفة القدرة ويجوز ان يكون
معرفة وجوده حاصلة بطريق آخر ويأمرنا بالنظر في معرفة قدرته وارادته مثلا
وبالفرض لو لم نعلم وجوده تعالى لم يأمرنا بالنظر في شيء ودليل المعتزلة انما يدل
على ان النظر في معرفة وجوده عقلي ولا يدل على التفصيل المذكور بالخصم فقد
فافهم قوله لان شكر المنعم واجب اقول لا يخفى ان الاختلاف في ان النظر في
معرفة الله تعالى واجب شرعا او عقلا يتصور في وجوه ثلثة الاول ان يكون
مراد القائلين بان النظر في معرفة الله تعالى واجب شرعي انه يثبت بالشرع ولا يثبت
بالعقل فيكون الادعاء مركبا من موجبة وسالبة ومراد القائلين بانه عقلي
انه يثبت بالعقل ولا يثبت بالشرع فيكون مدعاهم ايضا مركبا والثاني ان
يكون مراد القائلين بانه شرعي انه يثبت بالشرع دون العقل فيكون مدعاهم ايضا
مركبا ولكن مراد القائلين بانه عقلي انه يثبت بالعقل سواء ثبت بالشرع ايضا
او لم يثبت فيكون مدعاهم بسيطا فيقابل الجزء الثاني من مدعى الخصم والثالث
ان يكون مراد القائلين بانه شرعي انه يثبت بالشرع سواء ثبت بالعقل ايضا
او لم يثبت فيكون مدعاهم بسيطا ومراد القائلين بانه عقلي انه يثبت بالعقل
لا بالشرع فيكون مدعاهم مركبا وههنا احتمال آخر وهو ان يكون مراد القائلين
بانه شرعي انه يثبت بالشرع اعم من ان يثبت بالعقل ايضا اولا وكذا مراد القائلين
بانه عقلي انه يثبت بالعقل اعم من ان يثبت بالشرع ايضا اولا وهذا الاحتمال
يجعل النزاع لفظيا وعلى كل من الاحتمالات الاخر في الثلث لا يتم التقريب
اما في شيء من دليلي الفريقين وذلك على الاحتمال الاول او في دليل احد الفريقين
وذلك على الاحتمالين الاخرين فتفطن ولكن يمكن اتمام دليل كل من الفريقين
على كل من الاحتمالات الثلث بضم وجوه نقلت عنهم ايضا بانها دليل آخر
فان الاشعرية قالوا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل
فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي الدنيوي
والاخروي قبل بعث الرسول فدل على انه لا وجوب عقلا والا لكان ثابتا قبلها

ولزم التعذيب بوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم
وبهذا الكلام وان كان مخصوصا بان شكر المنعم ليس بواجب عقلا لكنه يعم
جميع الواجبات العقلية وذكر خصوص الشكر لان المعتزلة اثبتوا الوجوب فيه
بخصوصه ومع قطع النظر عن انهم قصدوا ابطال مطلق الوجوب العقلي لكن
يجري هذا الدليل فيه واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان
لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو
باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا فانه مشقة لا حظ فيه او في الاخرة ولا
استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال
ان لا يصح لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين رحمة الله تعالى
ونعمه وما مثال الشاكر الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك الشرق والمغرب
ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخاير فتناول منها لقمة ثم طفق يحرك اصابعه على رؤوس
الاشهاد ويداوم على تحريكها انما لنسبة شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه
استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك
اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة
بالقياس الى الملك اقول لا يخفى عليك انه يختلف باختلاف احوال الشاكر فان
الشاكر ان كان في غاية الافلاس والفقر بحيث لم يقدر على فلس في عمره ولم ياكل
في بيته لقمة في عمره بل كان في حسرة لقمة تمام ايام حيوته وكان ايس من الدنيا
ولذاتها بل راغب راضيا الى الهلاكة فحتمل هذا الشاكر وان بالغ في الشكر بعد
استهزاء وكالعطشان المشرف الى الهلاك من العطش لو اعطاه احد قدحا من الماء
مع كثرة الماء فانه وان بالغ في الثناء لا يعدون استهزاء بل يعدون عليه كلما
بالغ في اظهار الالتذاذ واما ان كان الشاكر غنيا له شيء وليس في غاية الفقر والعطش
فيعد شكره باعطاء فلس او ماء له استهزاء بل كلما قرب حاله الى حالة
المنعم فكان استهزاء اشد واقوى فان نظر الحال بالنسبة الى نعم الله وقدر شيئا
بالنسبة الى قدرتنا الكاملة التي يتبدى بالنعم قبل الشاكر فيها وليس شكرنا
لفائدة للمشكور بل شكرنا لاظهار الشوق والاعتقاد ونعم لو كان الشكر لامر يرجع
الى الشاكر لكان حقارة ما يأتي به العبد لا يفيد بل يعين في عدم
كونه استهزاء لانه قريب بعدم الاتيان شيئا كما ان الاتيان بامر عظيم في مقابلة
لقمة اشد استهزاء ولانه تصرف في ملك الغير وهذه الوجوه ايضا يعم جميع الواجبات
العقلية اذ لا شيء من الواجبات مستند طبيعي وللمعتزلة هاهنا كلمات فيطلب تفصيلها

تفصيلها من الشرح الجديد للتجريد وتقريب دليل المعتزلة انهم قالوا الوجوب الشرعي
منتف لانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني الوجوب العقلي
على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع
لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع
والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى
لتصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه
في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسل فاذا قال
الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك
حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين على الاقدام
عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف
على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام
منه حقا لا يعد مكابرة فلزم عجز الانبياء من اثبات نبوتهم واجاب الشارح بالاشارة
باشتراك الالزام ووجوه اخر فيطلب تفصيلها من الشرح الجديد للتجريد ولعله المحقق
صاحب التجريد لتركيب المدعي او ترديد بين الدليل المذكور في الشرح والدليل الذي
نقلناه عن المعتزلة بلام تعليل واحد حيث قال والوجوب ما يتوقف عليه العقليان
وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف عقليا **قوله** لوجوب
ما يتوقف عليه العقليان اللذان هي شكر المنعم ودفع الخوف عن النفس اشارة الى
الدليل المذكور في الشرح وقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته اشارة الى الدليل
الذي نقلناه ولم يقل ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان ولانتفاء ضد المطلوب
على ثبوته كما هو دأب المصنف من اعادة لام التعليل على كل واحد من الادلة
المذكورة لمدعى واحد ولم يتفطن الشارح وجعلها اشارة الى دليلين لمدعى
واحد فعليك بالتامل **قوله** ويمكن اثباته على مذهبه هذا هو المسلك الذي هو
المعتمد للاشاعرة قرره شارح التجريد بان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين
وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكن ظني انما عرفت من
احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يقع على الظن الغالب وذلك قد
يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب كوجوبه انتهى عبارته والشارح اورد هاهنا قوله معرفة الله تعالى واجبة
اجماعا بدل قولهم معرفة الله واجبة اجماعا والزم من وجوبها وجوب معرفة الله

ومن وجوب المعرفة وجوب النظر فيها ولعله لان الاجماع في وجوب العبادة اظهر
قبولا لان الكل يشتغلون بالعبادة وشغلهم ظاهر عند الجميع وبهوا تر الاجماع في وجوبها
فاطلب على هذا من الشرح الجديد للتجريد قوله قلت بنى على ما ذكروه الا من كون القصد
واجبا بل اول الواجبات لان المكلف به يكون فعلا اختياريا البتة فمحط الاعتراض
القول بوجوب القصد شرعا فيكون معارضة بالمثل لا يتوقف الافعال
الاختيارية على القصد بل هو حق فيكون قوله والتحقيق ان آه اعراضا عنه
الى جواب آخر ويحتمل ان يكون محط الايراد قولهم يتوقف الافعال الاختيارية
على القصد واي كون القصد فعلا اختياريا محق مع قطع النظر عن قولهم بوجوبه
فيكون قوله والتحقيق آه بيانا لما قبله هذا بناء على ان المراد من قوله وليس
هناك امر آخر هو قصد بالاختيار يسمى قصدا يعني كون القصد من جملة
الافعال الاختيارية لانه منها ونفس الارادة وان حمل على انه ليس امرا آخر
سوى الارادة بل هو نفس الارادة خلاف الظاهر من الاعتراض والبيان
على الخلاف فتامل ويحتمل ان يكون نقضا اجماليا مع قطع النظر عن التوجيه
الى خصوص مقدمة من مقدماتهم وابطالها فيكون معارضة ان كانت مقدمات
الدليل بل تلك المقدمة مدللة وادعى بديهتها او نقضا اجماليا بمعنى تخلف
الدليل عن بعضها فيكون ما ذكر سندا كما في الاحتمال الثاني التوجيه الى خصوص مقدمة
مع الاحتمالات الثلاث فيه والمراد من الاحتمال الثاني ثاني احتمالات محط الايراد
في الاحتمال الاول تخص قوله والتحقيق ان الافعال آه اعلم ان القوم بينوا ان
مبادي الافعال الاختيارية اربعة اولها تصور الملائم والمنافر تصورا جزئيا
سواء كان علما يقينيا او ظنيا مطابقا للواقع اولا والتصديق بفائدته [illegible]
فيه وبينوا ان التصور الكلي نسبته الى الجميع جزئياته على السواء فلا يصدر
جزئي عنه وسيجيء تفصيلها في بحث علم الواجب تعالى بالاشياء ولا يرد ان
المتصور الجزئي موقوف على الوجود الخارجي للاشياء فلو توقف وجود الافعال
الاختيارية في الخارج على التصور الجزئي يلزم الدور لان التصور الجزئي لا يتوقف
على الوجود الخارجي بل الواجب في التصور الجزئي انه يرتسم في الحس المشترك
صورة الشيء الجزئي وذلك قد يكون باحساس الحواس الظاهرة المحسوسات
وقد يكون باعمال المتخيلة في الخيال واخذ الحس المشترك عنه فاطلب تفصيله
من الكتب المبسوطة وثانيها الشوق الجزئي وثالثها الارادة الجزئية ورابعها القوة المحركة
تحريك العضلات المسماة بالاجماع ايضا وبينوا مغايرة الارادة للشوق

والمراد بالتصديق المعتبر في مبادي الافعال الاختيارية هو الحكم التخيلي اعم من ان يكون هناك حكم تصديقي الظن والجزم او لا كما يجيء نقلا عن الشيخ والحكم الغير الواصل الى حد الظن والجزم تصور لا تصديق فالتصور الضروري فيها هو التصور

للشوق بكون الانسان مريدا للتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع وكونه
غير مريد لما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حرمة او ضرر وآخر داك
عليه قد هو اشبه حاصله ان الشوق قد يراد به ما هو اعم من الشهوة والغضب
وقد يستعمل بمعنى الشهوة وهي ميل جبلي عند معقود للبشر نحو الالتذاذ
ويقابلها النفرة وهي حالة جبلية عند معقود نحو تخلف الكراهة وعلى هذا
المعنى الثاني تحقق الفرق ولذلك قالوا الارادة المعاصي مما يؤخذ دون
شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة مما يؤخذ دون نفرتها وكلام المصنف
بناء على ان الشوق بالمعنى الثاني وتحقق في الفهم انها كان الميل قد يكون
طبيعيا كما اذا تصورنا شيئا لذيذا وجدنا من طبعنا ميلا وقد لا يكون كما
اذا لاحظنا المصلحة ووجدنا ان المصلحة في ترك الامر اللذيذ ميلا ثم قد
لا يوجد الا واحد منهما كما اذا فعلنا فعلا بلا فكر وروية او بلا وجود ميل
طبيعي ولكن هناك فكر وروية وقد يوجدان معا ثم قد يتوافق الميلان كما
في الامر اللذيذ الموافق للمصلحة وقد يتنافيان فاذا ثبت ويا لم يكن شيء
منهما باعثا على الفعل في ذاته وتأثرهما نحوه يكون باعثا للفعل المحرك
ففي التخلف النفع والمشكل للقوى فان اريد بالشوق الميل الجبلي وبا
لاجماع الميل التابع للمصلحة فلا يتوقف الفعل الاختياري على شيء منهما
بخصوصه فالحكم المشترك المتوجه للمتكلف في حفظ الاثنين وقول ما لا يشتهيه
فالترك فيه تابع للميل الثاني فقط والمنهوم الذي يغلبه حرص الاكل مع علمه
بان المصلحة في ترك الاكل يأكل فالاكل تابع للميل الاول فقط وبالجملة الفعل
قد يترتب على واحد منهما حتى عند الاجتماع وعلى مجموعهما حين توافقهما او تعاضدهما
ثم قال فنحن لم نجعل العزم غير الشوق اراد من الشوق الميل المطلق الراجح بالنظر
الى المقابل بل سواء كان الميلان متغايرين بالنوع او بالصنف ولا والا لم يصح
الحكم بتوقف الفعل الاختياري على شيء من الشوق والعزم بخصوصه كما وقع في
هذا كتبه ما ذكره هنا لك فاطلب التفصيل منها واورد في موضع آخر من شرح الهياكل
ان التصديق بفائدة ما ضروري في الفعل الاختياري كان التصديق والحكم
انما هو للنفس المجردة وللحيوان العجم لا نفس لها مع ان لها افعالا ارادية
اختيارية كما هو حكمها وقال قلت كيف ثبت الحيوانات العجم ليس لها الحكم الفصل الموصل
الى حد الظن والجزم كما علم من كلام الشيخ واورد مراتب التصديق هو الظن فلا يكون
لها التصديق بل لها الحكم التخيلي مثل ما كان في القضايا الشعرية وذلك كاف في الافعال

شرحه م
مطلب

الاختيارية ولا حاجة الى الظن بل قالوا الناس في باب الاقدام والاحجام المرجح
للتحمل فيهم للتصديق فالمراد من التصديق بفائدة ما فاشتمل التحصيلي فلحمه
ثم قال واشتغال هذه المحاسن في كلام الحكيم كثيرة فانهم لم يلتفتوا الى
جانب العبارات الا بقدر ما يتوقف عليه ايصال المعاني الدقيقة الى المتفطن و
ومثل ذلك مما لا يخفى على من له استعداد الفلسفة واما من ليس له ذلك الاستعداد
فلا يحتاج الى شأنه بل لا يلتفت اليه وكل ميسر لما خلق له فقوله او نقص بكد
الشوق اي اشتداده وقوته اشارة الى ما نقله في شرح الهياكل من الشيخ
المقتول وحققه موافقا لما نقله في حاشيته على شرح التجريد من ان مغايرة
الشوق للارادة اي الاجماع بحسب الشدة والضعف حيث قال واعلم ان مغايرة
الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا
وقد صرح بذلك بعضهم انتهى وفي النسخة التي وجدت او نقص بدل او نقص
يكون مثل اي المخففة وان كانتا مقصورتين وجاء في **قوله** فهو المعرفة وكذا
ان اريد من اول الواجبات ما هو المقصود اولا وبالذات ومن الواجبات اعم
بناء على ما ذكرنا على النسخة المقصودة بالذات بالتبع فيكون المقصود صفة الا
الواجبات سواء اذا كانت النسخة المقصودة بالذات علا ما يجعل ادا السر ما ذكرنا
وان امكن حمل هاده على ما ذكرنا بناء على النسخة الاولى ايضا والكلام فيه احتمالات
والغرض ابداء احتمال اخر على اي تقدير فانه فرق بين ان يقول اول واجبات
هي مقصودة بالذات ويقول اول واجبات مطلقا اي المقصود بالذات منها
فالاول في الاول بمعنى وفي الثاني بمعنى اخر **قوله** لانه يستلزم آه دليل الى نحالة
اي النفي من قوله فهو محال يكون النفي واردا على الدليل لا النفي والا لوجب ان
يقول لانه لا يستلزم لانه يستلزم وعلى تقدير ان يكون النسخة لانه لا يستلزم
يجب ارجاع الضمير في قوله وهو محال الى المنفي في قوله لا يستلزم آه واما جعل قوله
لانه يستلزم آه دليل قوله بل المحال هو التكليف آه فبعيد جدا لكون حاصل كلامه على
ما قلنا انه ما فيه التكليف بها بدون التكليف بالشرط والجزء فهذا الدليل المذكور
لا يدل على استحالته وان كان له دليل اخر كما اوردنا من عدم الفرق بين السبب
المستلزم وغيره **قوله** والنظر فعل اختياري آه يريد دفع ما يرد على المعتزلة
فانهم يقولون ان المعرفة والعلم يحصل بعد النظر بطريق التوليد والمتولد فعل يصدر
عن فاعل الاول والعلم ليس من مقولة الفعل بل اما من مقولة الكيف او
الانفعال او الاضافة على اختلاف الاراء فاجاب بانهم ارادوا من الفعل

قوله لانا قبل آه لا يخفى ان ما ان وصحت فاقيل من التكليف بالمشروط في الكل بدون التكليف بالشرط وفي الجزء اي لا يكون التكليف بالشرط فقيل لا اصلي ولا ضمني ولا لزوما بانه يرجع حاصله الى ما ذكره الشارح ولا يرد ما ذكره الشارح من جهة ولا مانع من الحمل عليه

وهو انما اعتبر العدد موضوع علم الحساب في القسم الحكمة الرياضية الباحث عن اعراض الموجودات على ما هو المشهور [illegible]
الشيء وثانيها مرتبة وجود الماديات كالعقول فانها لا تحتاج الى المادة والمدة ولكنها تحتاج الى
وجود النفس الناطقة الانسانية فانها لا تحتاج الى حيز ومادة بمعنى الهيولى والموضوع ولكنها
المتعلق ورابعها مرتبة الاجسام فانه لا تحتاج في الوجود الى الموضوع ولكنها تحتاج الى مدة كالاعراض

قوله لكن العلم من مقولة الكيف آه نقل الشارح
في حواشيه على شرح التجريد في بحث الوجود الذهني عن الشيخ وبعض
اتباعه ايضا ان العلم باي مقولة من تلك المقولة بناء على ان العلم
والمعلوم واحد بالذات متغايران بالاعتبار فانه قال ههنا اشكال
في كون الشيء جوهرا وعرضا اذ لا منافاة بينهما كما صرح الشيخ
فانه فسر الجوهر بماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وفسر
العرض بالموجود في الموضوع ولم يعتبر الوجود الخارجي فالصور الذهنية للجواهر
يصدق عليها كل التعريفين انما الاشكال في كونه جوهرا وكيفا او من مقولة
اخرى لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات عندهم ولا شك
ان الجوهر حال وجوده في الذهن بعينه جوهر فيلزم انه يكون الماهية في الذهن جوهرا
وكيفا او جنسا اخر لانها تكون في الذهن كيفا لا جوهرا وفي الخارج جوهرا
لا كيفا وكيف يقول من ذهب الى ان العلم نفس الماهية اي صورتها في العقل
ان العلم من مقولة الكيف بل ينبغي ان يقول العلم بكل مقولة من تلك
المقولة كما ذكره الشيخ في التعليقات فان نظر ذلك ان يقول زيد في الدار
حقيقة ولكن ليس بزيد حقيقة ولا يخفى فساده انتهى وقال في اصل حواشيه
يجوز ان يكون عدم العلم كيفا على سبيل المحبة ولشبه الامور الذهنية بالا
[illegible]

لكنها تحتاج الى الموضوع فالاول مرتبة الموضوع ولكنها تحتاج الى مدة ومادة بمعنى الى مدة كالاعراض مثل السواد والبياض وخامسها مرتبة الاعراض الموجودة القائمة بموضوعات الجسمانية كالانتزاعيات فليس لها الا انتزاعيات فعلى البعض في الموجودات في مرتبة وانه لم يشمل السواد والبياض ثم العرض في مرتبة الموجودات التفصيل لا الحصر وعليه لا ينافي منه

اثبات الوجود للمحمول سيما على قول ان وجود الموضوع متحد معه بل الذاتي دون الوجود بالذات للموضوع والوجود بالعرض للمحمول الذي هو وجود حقيقي فاذا ثبت الموضوع بالذات يحصل علاقة نسبة وجود الموضوع للمحمول بالعرض كما حققه البعض منه

من الاعراض حقيقة لا صحة ولا يخفى ما ذكرنا في العلم لان العلم والمعلوم وجد
بالذات عند المحقق ولا اشكال على التحقيق فقوله رحمه هنا لكن العلم من مقولة
الكيف عند المحققين آه نقل عن عبد الشيخ كما هو المناسب في رد عد الغزالي
العلم من الافعال المتولدة وقد سمعت من الاستاذ ان الشرح ايام طلبه قد حضر
على مجلس درس بعض فضلاء زمانه وكان المبحث ان النفس عند اللذة مجهول
مشهور بين وجه انتقالات عنه وتحركات في المعقولات حركة من باب الكيف
فاورد الشارح عليه انه لا يجوز ان يكون هذا الانتقال حركة لان الحركة يقتضي ان
يكون للمتحرك في كل آن يفرض في اثناء الحركة فرد من المقولة التي تقع فيها الحركة
لم يكن متصفا به قبل ولا بعد وكما ان الآنات المفروضة في زمان الحركة غير متناهية
كذلك لا بد ان يكون افراد المقولة غير متناهية وايضا انه لا يكون المجموع موجودا
بالفعل والا لزم ان يكون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين وقد صرح به الفارابي
وغيره وكون البعض موجودا فقط تحكم بطل فتعين ان يكون الكل موجودا بالقوة
ونحن نقول لا شك ان الصور المخزونة ليست غير متناهية وكذا لا يكون في
ملاحظة النفس لها والانتقال من بعضها الى بعض بالقوة بل وجودها في الخارج بالفعل
فالقول بكون ذلك حركة قول على سبيل التشبيه والتجوز وما اجاب عنه ذلك
الفاضل ليس بشيء لكن هذا الاستدلال من الشرح لا خصوصية له على كون العلم
من مقولة دون مقولة مثل كونه كيفا او فعلا او انفعالا بل انما يبطل كون الانتقال
في المعقولات حركة في اي مقولة كانت قوله عند الاستاذ آه كما يقولون ان
بطلان الاستبداد يعني ب نقصان زمان بقيته وكونه على الدوام فيه بحث
حكيمين لا يرادان قوله ولا يصح على المذهبين يعني بين هذا المذهب وبين
المستلزمين بالقوة يتمنع عند هذا القائل فاما في اقصر ربما استناد الاشياء كلها ابتداء
الى الله تعالى وثانيها كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى صحة الفعل والترك عنه وبنا المنافاة
على ان القول بالتلازم يقول بعلية الاول للثاني اما منافاته للمسئلة الاولى فظاهر واما
منافاته للمسئلة الثانية فلان هذا القائل بعلية الاول للثاني لا يصح عنه تعالى
ترك الفعل الثاني عند ارادة الفعل الاول فيمتنع بالقدرة واما اذا اخذ في قيد
الابتداء وجوز مدخلية بعض الآثار في البعض فلا منافاة واما في المسئلة الاولى
فظ واما في المسئلة الثانية فلان استناد الاشياء ان كان اعم من ان يكون
بواسطة او بلا واسطة يكون صحة الفعل والترك ايضا اعم فيصح الترك في الافعال
اللازمة له فعلا بانه يترك الملزوم وحاصل ما اجاب به الشارح منع قوله

القائل ح

قوله بالعلية بين الفعل الاول الملزوم والفعل الثاني اللازم بل الامام يقول
بالتلازم بينهما بدون التأثير قوله وظاهر هذا الشرح آه يشير الى انه يمكن
التوفيق بين المذهبين بان يكون مراد الاشعري ايضا نفي التأثير فيكون الخلاف
بناء على فهم الاشعري من كلامهم اثبات التأثير للوسائط ولكن هذا خلاف الظاهر
للزوم عدم فهم الاشعري مراد الحكماء والبحث عليهم بناء على فهمه الا ان يقال
ان البحث عليهم يسبق منظور له بل وقع كلامه بوجه حمل بعض الناظرين
فيه انه قائل بما يزعم كلام الحكماء بالحمل على الوفق والصلاح اصلح واحسن
والظاهر هذا اذ وجه الظهور هو الخلاف قوله مبني على مذهبهم اشارة الى
ان هذا ليس تحقيقا عند الامام بل الشبه بناء على مذهب الحكماء قوله لان
كثرة الخلاف فلا يدل على عدم آه اقول بناء المنع على ان المدعى ان النظر لا يفيد
علما اصلا بان يكون سلبا كليا واما اذا كان مراد المهندسين سلبا جزئيا
على ما يخفى ان دليلهم يدل عليه لانه لا يمكن ان يكون كل واحد من المختلفين عالما
مع اختلافهم في مسئلة معينة واعتقاد كل بوجه فيها لان المطابقة للواقع
لا يكون الا واحدا الا ان يقال مقصود الشرح ان كثرة الخلاف فلعدم صحة النظر لا يدل
على عدم حصول العلم مع النظر الصحيح ويمكن ان يقال على الاول لحال ثاني ايضا
مع كون الكلام في النظر الصحيح ان الناظر انه اختلف كثير من العقلاء الذين
لهم العقل المتين وعرض لهم فكر خطاء وان بالغوا في التفتيش واعتقدوا
صحة فكرهم فيجوز عن نفسه مثل هذا الخطاء ويتردد في حاله فلا يحصل اليقين
اصلا مع ان نظره صحيح في الواقع نعم لو كان المراد من العلم والمعرفة ما يعم الظن
لكان له وجه وتفصيل المقام ان القائلين بحصول المعرفة بالنظر ان ارادوا
انها يحصل بكل نظر صحيح لكل احد كما في المهندسين تحقق رفع ما بين الكليتين
يعني اما رفع الاول فقط او الثاني فقط وكليهما معا وعلى الثالث يتحقق في كل
منهما السلب الكلي بمعنى انه لا يفيد نظر معرفة لاحد والسلب الجزئي بمعنى انه لا يفيد
جميع النظر بل بعضه لجميع الناس بل البعض وفي احدهما السلب الكلي وفي الآخر
السلب الجزئي ايهما كان والاول والثاني لا يحتملان السلب الكلي لانه سلب كل واحد
منهما كليا فيستلزم سلب الآخر فلا يكون المرفوع احدهما فقط بل كليهما فحينئذ
فلا يكون قسيما آخر كما هو المعتبر في التقسيم وان كان مختارا لمهندسين يرد
عليهم ما ذكره الشارح من ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر لا يدل على عدم حصول
العلم ببعض النظر الصحيح للبعض وكذا يرد على الثالث واما على تقدير ان يكون

ان المراد السلب الكلي في كل من مقدمتين فقط واما اذا كان سلب احدهما كليا فلان كثرة
الخلاف لا يدل على ان شيئا من النظر الصحيح مثلا لا يفيد لبعض الناس واما اذا كان
المراد سلبا جزئيا في كلتا المقدمتين فمنع تمكنه وتمام الكلام بما ذكرناه فارجع اليه
وان ارادوا انه لا يحصل المعرفة بكل نظر صحيح لكل احد او لبعضه فخلاف المهندسين
انه لا يحصل بكل نظر صحيح فاما ان يحصل لبعضه او لا يحصل اصلا فعلى التقديرين
يرد عليه ما ذكره الشارح من ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر لا يدل على عدم حصول
العلم بالنظر الصحيح ويمكن اتمامه بما ذكرناه ايضا من تجويز الخطاء في فكره وان
ارادوا انه لا يحصل المعرفة بالنظر الصحيح في الجملة اي ببعضه لكل احد سواء كان نظرا
واحدا في كل احد او نظرا اخر فخلاف المهندسين بانهم منعوا حصول المعرفة للجميع
فاما ان لا يحصل لاحد فيكون سلبا كليا او لبعض فيكون سلبا جزئيا فما ذكروه
مما لا يدل عليه كما ذكره الشارح الا ان ينضم اليه ما ذكرناه وان ارادوا انه لا يحصل المعرفة
ببعض النظر للبعض فخلاف المهندسين هو السلب الكلي فيرد عليه ما ذكره الشارح
ويتم بما ذكرناه الا ان يقال يجوز ان لا يطلع احد على كثرة الخلاف والتحير في الالهيات
فيحصل له العلم بنظره الصحيح ولا تردد في نظره قياسا على خطاء الاكثر لكني
يجوز ان يكون كذا والمهندسين انه لا يحصل العلم لمن يطلع بالخلافيات
بل يقال انه يزول بالاطلاع والعلم لا يزول اصلا فلا يكون علما وباعتبار
احتمال الاتفاق في جميع الاوقات او في بعضها يزيد الاحتمالات بكثير لا يخفى
على المتامل لا يقال الشارح في جواب استدلال المهندسين ان يقال ان ارادوا من
عدم حصول ادراك الهوية عدمه لاحد من الناظرين فهو غير مسلم وان ارادوا
عدم حصوله للجميع رفعا للايجاب الكلي فهو مسلم واللازم منه لو لزم عدم حصول
ادراك الواجب للجميع كذلك ونحن نقول به ويلزمه ان الواجب غيره وهو كل مسالة
خلافية ان يكون كذلك وان لا يصح نظر جميعهم لانا نقول ليس مدار الدليل
على دعوى عدم العلم بالهوية بل بالنظر اليها يكون من امثال الخطابيات
الفقهية التي لا يعتد بها في العلوم الحقيقية بل في الفقه ايضا ولعله لهذا لم يتعرض
الشارح لهذا قوله فلا يلزم منه عدم ادراكه اه اقول بعد تسليم سهولة ادراك
الهوية فعدم حصول ادراكه بعد التوجه والاستدلالات والمفاوضات
لا يخفى انه يدل على عدم ادراك الا بعد مع كثرة شبه المعارضين ومناقضات
العقلاء الا لمن يلحق قوله يدل على عدم حصول اه اقول كون الخلاف في الالهيات
مثل الخلاف في الالهيات ظاهر الانتفاء فان بعض مسائل الهندسية لم يتحقق

لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس بهذه الكثرة سيما اذا كان
المراد من بعضها ما يعم الظن وان قوي المنع الاول ح ومشهور انها من العلوم المتسقة
النظام ومقدمات يقينية ولهذا كان الاوائل يبتدؤون بتعليمها لهم
حتى يعتادوا باليقينيات ولا يقنعوا بالاقناعيات والظنيات ولعل
لكلامه وجها لم يدركه قوله وذهب الاسماعيلية اه استدلوا على بطلان
مذهب الاسماعيلية بوجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح
على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم
اولا والثاني انه كيف نعلم ان المعلم ضروري في المعارف الالهية فان كان
بالمعلم يلزم الدور وان كان بالنظر فالنظر الصحيح يفيد في المعارف العلم
بان المعلم ضروري في المعارف فرع التصديق بوجوده تعالى بل بقول المعلم
الاختلاف في ان المعلم ضروري ام لا حتى انه لا يحصل العلم به كما استدلت عليه
الاسماعيلية من كثرة الخلاف في معرفة الله الى عدم حصول العلم به وهذا وجه
يستنبط من جواب الشارح عن استدلال الاسماعيلية الى ان ما نحن بصدد علمنا
بان المعلم ضروري كيف نعلم ان هذا المعلم معلم وله رتبة التعليم وان اقواله
واخباره في المعارف الالهية صادقة فان علمنا من قوله انا صادق
في اخباري يلزم الدور لان العلم بصدق قوله هذا لكونه من المعارف
الالهية ان كان بهذا القول نفسه يلزم الدور وان كان بقول اخر وهكذا
يلزم التسلسل وان كان بدليل ونظر عقلي فالنظر يفيد في المعارف الالهية في
الجملة الرابع ان المعلم كيف يعلم المعارف فان علمه بدليل فالنظر يفيد وان علم
بمعلم وهكذا التسلسل والجواب عن الاول بان ذاته تعالى يكون مجردا غائبا عن الحواس
لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته تعالى وباحوال ذاته تعالى حتى
يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلم الضروري هو الاحساس بالجزئيات
والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى تفيض من المبدا العلوم
الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان ذاته تعالى غائبة لا تعلق
بها الاحساس فيكون الواجب فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم
المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه ثم لا يخفى ان الكلام كان في النظر الصحيح وهذا
الجواب غايته انه لا يوجد نظر صحيح لانا نعلم ما يناسبها حتى ينتظم قياس الا
ان يقال المقصود انه لو وجد نظر صحيح لا يفيد ايضا لانه يشتبه بالفاسد لانه لا حظ
للحواس فيه وعن الثاني ان علمنا بان المعلم ضروري من العلم ولا دور لان استفادة

هذه المقدمة منه لا يتوقف على علمنا بانّا بان المعلم ضروري فانا لو لم نعلم بهذا الحكم
ولكن اذا رأينا من شخص افعالا واقوالا اعتقدنا بسببها ان ذلك الشخص كريم خلقي ودين
صادق القول فيقبل منه كل ما يقول فاذا علمنا ان المعلم ضروري في المعارف يحقق
ولكن هذا الجواب يكون جدليا منهم لا يستدل الامم على مدعاهم هذا الا ان يقال
الاستدلال الزامي لا بهذا الجواب ولكن يبقى الدليل المستنبط في كلام الش ساكتا
وفي كونه الزاميا تامل فافهم ويمكن ان يقال العلم بان المعلم ضروري في المعارف الالهية
الغائية غير ليس من المعارف كما اجاب به شارح التجريد عن الدليل الثالث
وان امكن ارجاعه عليه من حيث انه هذا علم للمعارف بانه لا بد لمعرفتها من معلم
وعن الثالث بانه قد يترك العقل قوله في العلم لصدقه بان يضع المعلم
مقدمات يعلم العقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منها فلا
دور ولا كفاية واجاب شارح التجريد ايضا بان صدق المعلم ليس من المعارف
الالهية الامور التي نبه عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بحث ههنا في
الاحوال وعن الرابع بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله لكي حينئذ يقتضي
كمال عقله واستقلاله في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى الشخص الذي
يعلم الاشياء بالوحي **قوله** فيكون حادثا لا يخفى عليك انه لا حاجة لاثبات حدوث
وجوده الى قوله فيكون حادثا لانهم اثبتوا الحدوث على ما بينوا في موضعه واشار الش
اليه ههنا بقوله لان القديم ينافي الى اخره بانه ممكن وكل ممكن علة مؤثر
والتاثير لا يجوز ان يكون في حالة الوجود والا يلزم تحصيل الحاصل ولا في حالة العدم
والا لزم اجتماع الوجود والعدم فهو في حالة الحدوث مع ان كلا من لزوم تحصيل
الحاصل واجتماع الوجود والعدم وتغايره حالة الحدوث لحالة الوجود وحصول الممتنع
كما قال الش ايرادا انه لا حاجة له الى ان يقول انه لا يجوز ان يكون الى اخره بل يكفيه ان يقول
انه ممكن وكل ممكن فله مؤثر فلا بد ان ينتهي الى الواجب والا يلزم الدور او التسلسل
نعم لو كان المراد اثبات الحدوث للواجب مطلق لا ينبغي الى ما ذكره هذا فذكر في
حواشي شرح حكمة العين للسيد قدس سره ولعل غرض الش نقل دليلهم بعينه وفي شرح
حكمة العين مغايرة حالة الحدوث لحالة الوجود والعدم بان الماهية في تلك
الحالة اما موجودة او معدومة والعلم به ضروري وقال الش رحمه الله في تحت ذكرناه
في اوائل الكتاب ووجهه قدس سره بالاشارة الى ما نقل عن القائلين بان المعدوم
شيء القائلين بان الموجود والثابت فانهم يثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم
اقول لا يخفى عليك ان الواسطة بين الموجود والمعدوم هي الصفة كما بين في ذلك

التي يدعي عدم استقلال العقل فيها الا ان مرادنا بالمعارف الالهية

قوله وبان الناس محتاجون الى ان اراد احتياج جميع الناس فغير مسلم وان اراد احتياج البعض فلا يفيد والا ... وهذا القدح مثل القدح في عدم العلم بالهوية ... انه ... فقد يقال ...

في ذلك الموضع حيث قال والموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له
صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة
ويقولون بان كل ذات اما موجودة او معدومة والكلام في هذا المقام في حدوث
الذوات حيث قال قدس سره في حواشيه هناك قيل هذا التوجيه ان هذا الاستدلال
للمتكلمين من حدوث الذوات فكيف يكون حالة الحدوث واسطة بين حالتي
الوجود والعدم على انه يمكن ان ينقل الكلام الى الحادث بان التاثير اما في حالة
الحدوث فيلزم اجتماع الوجود والحدوث الذي هو ايضا وجود اولا فاما في حالة
الوجود فيلزم تحصيل الحاصل او في حالة العدم فيلزم اجتماع الوجود والعدم
وبعبارة اخرى فالاحداث اما في حالة الحدوث فيلزم احداث المحدث او في حالة
الوجود او العدم وعلى تقدير ان يكون الكلام في الوجود المطلق اعم من حدوث
الذوات والصفات فالوجود والعدم ماخوذان في الدليل اعم من وجود
الذوات وعدمها ووجود الصفات وعدمها وان كان الموجود والمعدوم
مخصوصا للذوات حتى ان الوجود والعدم لا واسطة بينهما وان كان بين الموجود
والمعدوم واسطة فيتم فان الترديد وقع بين حالتي الوجود والعدم ولا يعلل
على دليل **قوله** للعالم صانع ايضا ان اريد بالصانع المؤثر مطلقا **قوله**
ووجوب الوجود عنده اه ان جعل الوجوب صفة الماهية بمعنى انها علة لوجودها
وان جعل صفة الوجود بمعنى ان الماهية مقتضية له **قوله** وطائفة من محققي
المتكلمين يحتمل ان يريد به الصوفية وان كان اطلاق المتكلم عليهم في صحة
على الاصطلاح المشهور لكن اطلاق المحقق بالحقيقة فانهم ذهبوا الى عينية
الوجود ايضا ونقل السيد قدس سره في حواشيه على التجريد دليلا لهذا المطلب
حاصله انه لو كان وجود الواجب زائدا لاحتاج الواجب تعالى في وجوده
الى غيره وهو وجوده فيكون الواجب ممكنا وقال هناك هذا خلاصة
ما ذكره بعض المحققين من هذا البحث ورأيت علقته في حواشيه ان المراد منه
خواجه علاء الدين الطاووسي قدس سره وايضا وردوا مقالة لبعض المحققين
وهي ان مراتب الموجودات في الموجودية ثلث ادناها الموجود
بالغير الذي وجوده غيره فهذا الموجود له ذات ووجوده يغاير ذاته والمتكلم
يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك
الوجود عنه ولا شبهة في انه ممكن ايضا تصور انفكاكه عنه في التصور والمتصور كليهما
ممكن وهذه حالة الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات

الوجود عينه اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما فيستحيل صحة انفكاك الوجود عنه
فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال واجب
الوجود على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات الوجود هو عينه اي
الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور
انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك والتصور كلاهما محال اي وشبهوه بالضوء
القائم باجرام لا يقتضي ذاته الضوء والضوء القائم بما يقتضي ذاته الضوء كضوء
الشمس والضوء القائم بذاته لا بامر والضوء القائم بذاته يقال ضوء ومضيء
ايضا والقائم بغيره يقال له ضوء فقط ولا يقال له مضيء بل المضيء هو محله القائم به
ولا يخفى عليك ان لا مرتبة اعلى في الموجودية من هذه المرتبة الثالثة التي
هي حال الواجب عند جماعة ذوقا وتحقيقا وانها مرتبة ثانية **قوله** ان الفاعل
اعلم انهم اختلفوا في اثر الفاعل ماذا والمشهور من مذهب الشيخ الرئيس و
المتأخرين انه اتصاف الماهية بالوجود لا الماهية نفسها ولا كون الماهية
ماهية مثل كون الانسان انسانا مثلا ونقل عن الشيخ سئل عن اثر الفاعل
وكان يأكل مشمشا قال ما جعل الفاعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا
واعترض على هذا المذهب بان اثر الفاعل لو كان هذا الاتصاف نقلنا الكلام
الى الاتصاف فانه يجعل الاتصاف فيلزم الجعل البسيط في مرتبة فانا اذا
التزم الجعل البسيط في مرتبة فالتزمه في اول الامر او يجعل الاتصاف فهو موجودا
اي متصفا بالوجود ايضا وهكذا فيلزم التسلسل والمشهور من مذهب القدماء
وعليه تحقيقات الشريف العلامة في حواشيه على شرح التجريد ان اثر الفاعل هو الماهية
لا كون الماهية موجودا ولا كون الماهية تلك الماهية وكون الماهية موجودا
وكونها من لوازم جعل الماهية لا يحتاج الى جعل اخر وسماه جعلا بسيطا
ابداعيا اعني اتحاد الاشياء لا يقتضي مجعولا ولا مجعولا اليه بل الجعل
والمجعول اليه انما هو في الاتحاد الاختراعي وهو على قابل وقال
الابداعي وهذا هو التأثير الحقيقي في الشيء والاختراعي تأثير في الحقيقة في بعض
اوصاف الشيء وجعل قوله تعالى وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم
يعدلون شاهدا عليه حيث لم يقل جعل الظلمات موجودا فتأمل وسمعنا انه
كان يقول في بعض تقريراته ان لسان الغيب حافظ الشيرازي قدس سره
في بيته هذا گفتم این جام جهان بین بتو کی داد حکیم ﴿ گفت آن روز که این گنبد

مینا می کرد اي الجعل البسيط حيث لم يقل گنبد مینا را موجود میکرد یا گنبد مینا را
گنبد مینا می کرد بل قال گنبد مینا می کرد وتم قوله ثم اقول لما كان المعدوم مسلوبا
عن نفسه كما قرر فالجاعل جعل المشمش مشمشا اذ لو لم يوجده لم يكن مشمشا
فمراد الشيخ انه لم يتعلق الجعل به بالذات فكونه هو مستغن عن تأثير جديد
اي بعد وجوده ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها
موجودة ايضا مستغن عن التأثير الجديد اي بعد التأثير في الماهية وان كان
مجعولا على انها لازم لما هو مجعول اولا وبالذات كما ان كونه هو عندكم
انتهى وكلامه صريح على تقدير ان لا يكون الماهية نفسها اثر الفاعل على ما عليه
المتأخرون اظهر بل الحق هو هذا اذ هو في مقام نقل من مذهبهم فلا يضر كونه
خلاف التحقيق عنده واعلم ان الوجود هو مبدأ الاثار ومظهر الاحكام
على ما عرفوه والنزاع هنا في الوجود الذي هو موجودية الاشياء به اي
مصدريتها للاثار والاحكام فصدق التعريف على الوجود البديهي العام
للواجب والممكن انما هو باعتبار حصصه العارضة للممكنات او افراده
العارضة لها ان قيل بها في الممكنات وفي الواجب باعتبار فرده القائم
بذاته لا باعتبار عروض حصته او فرد له فحاصل النزاع ان مبدئية الاثار
ومظهرية الاحكام التي هي عبارة عن الموجودية في الواجب انما هي لذاته بذاته
وفي الممكنات باعتبار عروض حصته او فرد من الوجود المطلق للممكن فالوجود
المطلق وان عرض على الواجب ايضا لكن لا مدخل له في موجودية الواجب
ومبدئيته ومظهريته للاثار والاحكام فمحصله كلامه في جواب الترديد كما قاله
ليس هو الوجود البديهي بل هو الوجود الذي يكون الاشياء به مبدأ الاثار
ومظهر الاحكام وليس هذا اصطلاحا اخر فان الوجود هو الذي يكون مبدأ
للاثار ومظهر الاحكام ولا يسلم له سواء عندنا **قوله** قلت التي تكون بجنسه
المستدل لا يمكن ان استدل لهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على
المتكلمين القول بجنسية الوجود بالمعنى الذي قصده التي تكون بجنسية الوجود
غاية ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق المقصد واعتقد تغاير المقصدين
فاستدل بوجه وعلى بطلان مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه
هذا ما فهمناه والزام الجنسية على المتكلمين على ما ذهبوا اليه كما هو مشهور عن بعض معاصري
الاستاذ وقد نقله الاستاذ عن ذلك البعض في حواشيه وان لم يذكر اسمه
بخصوصه لكنه كتبت وسمعت من الاستاذ روح الله روحه انه عنه فاسمعه

وان اردت ايضاحه فارجع الى حواشيه على حكمة العين في بحث الوجود **قوله** العقلية
المذكورة في الكتب المبسوطة منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره
لتمكن من فعله وتركه فيتوقف ترجيح فعله على مرجح وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه
بالاختيار والا يلزم التسلسل فيكون الفعل عند تحقق ذلك المرجح واجب الصدور
والا يلزم الترجيح بلا مرجح فيكون الفعل الصادر عنه اضطراريا لا اختياريا
فلا يوجد فعل اختياري اصلا واجيب بان الوجوب للداعي لا ينافي القدرة مطلب
فان القادر هو الذي يمكن من الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق
الارادة اي وثانيا ما بعده في الطرف الذي تعلق به الارادة وبهذا الجواب اسلم نظام
الاختيار بحققه ونقض بالواجب فان ما ذكرتموه جار في حقه تعالى واجاب
الامام بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه
بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه ويمتنع
وارادة الله تعالى قديمة ولا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المحقق الطوسي بانه لا بد من
التقسيم المذكور وبقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا
مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف
عليه كان الفعل عنه واجبا فيكون اضطراريا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله
عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد وبهذا احتج الاشاعرة
بما عليه العلم على عالمية الفاعل واللازم باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية
لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها فان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة
معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبداء والمنتهى والناطق يأتي
بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي بها مخارجها قوله
عدم علم النائم غير معلوم لجواز ان يعلم حال الفعل في النوم وينسى في اليقظة وكذا
حال غير الانسان غير معلوم ومن اين علم انه لا يعلم وان القائلين بالكسب لا ينازعون
في تعلق القدرة والاختيار غاية الامر ان قدرة العبد لا تؤثر عندهم والظاهر يقتضيه
المعلومية هو الاختيار وهو متحقق في الكسب ايضا واجيب بانا لا نم ان الايجاد لا يتصور
بدون العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون على علمه بالايجاد بل باتقان
الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا بالقصد والقصد الى الشيء
لا يكون الا بعد العلم به مستلزمة لكن العلم الاجمالي كاف فيه ومنها ان العبد لو كان
موجدا لفعله بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله
سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر المحال لزم او لا يقع

او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون
ولانه انما تخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع
الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما
دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل واحد من القدرتين
بالتاثير من غير تفاوت واجيب بان عند الاجتماع يقع مراده تعالى لكون قدرته
اقوى والمفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت
بالقوة والشدة بل هذا ينافي كونه علة تامة لا في علة مستقلة بالتاثير وبواقي
الادلة تطلب من الكتب المبسوطة **قوله** بقدرة الله تعالى اختراعا الايجاد
الاختراعي بافاضة الاثر على في نفسه كالصور والاعراض على المادة القابلة لها
ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير
بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه وتقابله الابداعي اعني ايجاد الايس عن
الليس مطلقا اي الوجود عن العدم ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل يجعل
بسيط مقدس عن شوائب التكثر متعالي عن شيء بل متعلق بذاته فقط وهذا
هو التاثير الحقيقي في الثاني والاول هو في الحقيقة تاثير في بعض اوصافه اعني
كونه شيئا اخر كذا في حواشيه على شرح التجريد **قوله** باعتبار نسبتها الى قدرته
وشمله مثلا ان تعلم رفيقك الصديق انك تريد ان تفعل كذا فقبل فانه يفعل لك ذلك
مطلب الفعل قبل ان تفعله شفقة عليك فالواجب تعالى لما كان عالما بجميع الاسرار والخفي
والعاجل والاجل والاوائل والعواقب فيعلم انك لو اعملت ارادتك لتعلقها
في كذا وكذا القدرة لو اعملتها لتصرفها في ذلك فيخبر بيده فعل ارادتك واختيارك ويوجد
لك شفقة عليك ولا يجوز عرصة الوجود عن تصرف الخير وتاثيره فيه وليس فيه جور
وظلم ومثلا ان شخصا لو تعهد بنفسه وبيات جماعة في يوم معين وان كان في تلك
الجماعة شخص لا يحتاج الى التعهد لاستغنائه عنه في نفسه فالشخص الاول لاداء ما
التزمه ووفاء عهده لا يجوز ان يعوق الشخص الغني في جانب نفسه ولا يلزم من
ذلك ان لا يقدر الغني ما يحتاج اليه بل حينها تتعينها بين هذين المثالين
والمتمثل فانه مفيد اصل وجودنا بل وجود ما يتوقف عليه وجودنا مثل آبائنا
وامهاتنا وما استعدادنا فجل من اوجد وعظم من ابدع والمحققون من الصوفية
جعلوا الكلام في جميع الاشياء لان الكل موجود لوازم فان اعمال زيد مثلا لوازم وجوده
وما يترتب على الاعمال لوازم الاعمال مثلا ان عمل كاتبنا في عبيد كثيرة عاين كل منهم
بجده وجهده ما عقله تثبيه لما يناسبه مثلا يكتسب الطباخ في لباب يناسبه

والمراتب لما يناسبه ومن هو في خدمته لما يناسبه فيرجع الى ملاحظة نظام الكل
فيقرب العبد الى الخير قوله مجموع القدرتين آه يمكن ابطاله بانه يلزم ح ان الواجب
فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل فلا احتياج الى الآخر فهو قدرة العبد فيلزم
العجز ولا ينتقض بحمل القادرين كل منهما لحمل خشبة ثلث الخشبة لانقسام القوة
وعدم انقسام القدرة والتعلق وقد استدل لما نحن فيه على توحيد الواجب وسيجيء
تفصيله قوله بل اراد ان القدرة الحادثة هذا آه فلو جمع بيان كيفية الى حصل
فان اراد انها مجموع القدرتين يرجع الى مذهب الاستاذ في خصوص وصف الطاعة
والمعصية فلا وجه لجعل الفعل الاستاذ وان اراد معنا آخر فلابد من بيانه قوله أي
مذهب الحكماء والمعتزلة آه وقال شارح التجريد ايضا مذهب الحكماء والمعتزلة الا انها
واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار قوله فانه المنقول
نقل عن امير المؤمنين وامام المتقين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه انه قال بعد كلام
فوضوا الى الله وليس هذا الاعتراض الا في طوق بل اطها الكرامة بيت كه
برآورم ز دست غم ياد ده هيبت تو از ترس تو يخي بهم داده وهو كلام في التوحيد
والتسليم والرضا قوله وبان الفرق بين القدرة والعلم آه عطف على قوله
بان قدرة العبد فيكون تشنيعا آخر وتصحيح وجهها لكون التسمية مجرد اصطلاح
وفي نسخة لم يوجد فيها الباء بل كان وان الفرق آه فالظاهر انه عطف على قوله
فان القدرة آه فيكون وجهها انها لكون التسمية مجرد اصطلاح مع صلاحية
جعله تشنيعا آخر ولو صح استدلال من نفي القدرة على ان تسميتها قدرة مجرد
اصطلاح والذي من الفرق بين العلم والقدرة مع قطع النظر عن نفيها قوله
استدل على وحدته آه اعلم ان حصول المقدمة الكلية معنى من قوله متصف بجميع صفات
الكمال منزه عن سمات النقص يعني جميع صفات الكمال حاصلة له ولا شيء من سمات
نقص ثابتة له جميع اما ان يكون ابتداء بدون التوجه الى جزئياتها اولا واثباتها شامل
كما هو اللائق في العلم بالكليات كما في الكبريات الكلية فالاستدلال بها الى جزئياتها
كما فيما نحن فيه صحيح واما ان يكون باستقراء جزئيات موضوعها اولا واثبات
الحكم فيها ثم بتعميم الحكم بالوجه الكلي فح لا يمكن الاستدلال من الحكم بالوجه الكلي على
الاحكام الجزئية والا يلزم المصادرة والظاهر من عدم جعل الشارح المقدمة فهو عالم
تفريعا كما سيأتي وعدم حمله اياه على التفريع هو هذا اي عدم لفظ الفاء سيأتي الى
ما فعله ههنا وانما قلنا انه ظاهر هذا بلا جزم لجواز ان يكون له دليل خاص لم يذكر
اورده هناك لكن كان اللائق ان يظهر ويورد الدليل الى من بطريق العطف

العطف في الظهور من هذا الوجه لان الشارح لم يستدل ههنا من حكم الكلي على الجزئي بل
نقله ههنا ورد عليه كما قال وانت تعلم آه لانا نقول الشارح قبل الاستدلال
بهذا الوجه ولم يسلب صحته لكن قال ان دعوى اولوية كون الشيء متفردا بالكمال في
بل شعري قوله وانت تعلم انه آه فان اولوية كون الشيء متفردا بالكمال مع كل
فان اثبت بالدلائل المذكورة للتوحيد فتلك الدلائل كافية في اثباتها فلا حاجة
الى ما ذكره ههنا قوله وعدها من الصفات اقول هذا بحسب صحيح ولا حاجة الى
اخراج السمع والبصر عن هذا الحكم لانهما راجعان الى العلم بالمسموعات والمبصرات
كما نقل عنهم فانه يجوز ان يترتب على ذاته ما يترتب على سمعنا وبصرنا بل على قوة
سامعتنا وباصرتنا فيجوز ان يكون عالما بالقوتين البصر بالمعنى المذكور بل يمكن اثبات
اللمس والذوق والشم ايضا بالمعنى المذكور وان لم ينقل فلا حاجة ايضا الى تحليل
الى نفي العلم بالجزئيات تعالى على ان الجزئية والكلية ليستا صفتين للمعلوم بل هما
صفتان للعلم فان الجزئي هو العلم الاحساسي والواجب منزه عن الاحساس
والا فلا يكون عالما بالجزئيات وسيجيء تفصيله في بحث العلم لانه يجوز ان يترتب
على ذاته تعالى ما يترتب على آلاتنا وحواسنا على ما سبق الصفات قوله
قالوا وهذه المرتبة اعلى آه اشارة الى ما نقلناه من مقالة بعض المحققين حيث عينته
الوجود فارجع اليه قوله انها عندهم من الاعتبارات العقلية آه الوجود للشيء
اما بان يتحقق هو بنفسه بدون ان يرتبط بشيء آخر كوجود الجوهر واما ان يكون بنفسه
ويكون ايضا له ربط بشيء آخر كوجود الاعراض مثل السواد والبياض مثلا فانهما
موجودان بنفسيهما ومع ذلك لهما ربط بشيء آخر ويحملان على موضوعهما و
وصدق الحمل باعتبار الوجود الرابطي في العرضيات اي مؤداه ومطابقه
الوجود الرابطي وان كان الوجود النفسي ايضا لازما للصدق فيما له وجود
على معنى ان المصحح للحمل اي الحكم بالاتحاد في الوجود الحاصل كما في العرضيات
مطلقا حقيقيا او انتزاعيا هو الوجود الرابطي كما حققه به هذا الشارح في حواشيه
ومعنى الاتحاد في الوجود بالعرض ان الوجود الذي للموضوع بالذات ينسب
الى المحمول بالعرض لعلاقة المقارنة على ان يكون من آح الا تحاف وهذا
ايضا مصرح به في حواشيه فالقدر المشترك اللازم للحمل في الاعراض والانتزاعيات
انما هو الربط للموضوع حتى ينسب وجود الموضوع اليه فلا يرد الاشكال في كون
زيد اعمى قضية خارجية لان وجود زيد في الخارج بالذات ووجود الاعمى فيه
بالعرض وفي صدق هذا الحكم لا فرق بين زيد اعمى وزيد ابيض لان المعنى فيهما

ان وجود الموضوع بالذات وجود للمحمول بالعرض وكفى في هذا الحكم الوجود الرابطي
ثم فرق بين الانتزاعيات التي هي من المعقولات الثانية على التحقيق مثل الوجود
والوجوب والامكان وغيرها من الامور العامة والانتزاعيات التي ليست
من المعقولات الثانية مثل الاعمى مع كون كل منهما ليس من الموجودات الخارجية
وقت وبه في الانتزاع من الامور الخارجية وبين انه لم كانت الاولى من المحمولات
العقلية والقضايا الذهنية والثانية من المحمولات الخارجية بان انتزاع المحمول من
الامر الخارجي يكفي في كون القضية خارجية بل يجب ان لا يكون المحمول في ظرف
الانتزاع مخلوطا بالموضوع مثل الاعمى لو انتزع عنه من الامر الخارجي لما افتقر في
كونه موجودا ويبقى المنتزع منه بعد انتزاع الاعمى موجودا على حاله بخلاف الوجود
وسائر الامور العامة فانها مخلوطة بالموضوع في ظرف الانتزاع فاذا انتزع
الوجود من الموضوع لا يبقى الموضوع موجودا وان اردت تفصيله وتحقيقه فارجع
الى حواشيه في بحث الوجود الرابطي والعدم الرابطي ولعل الله يوفقك باستنباط
دقائق فائقة ثم اقول يفهم من كلامه هناك انه شرط الاتصاف بشيء في ظرف
ان يتحقق في ذلك الظرف باحدى الوجود المذكور ولا يكون مخلوطا في ذلك الظرف
بالموضوع فيرد الاشكال بكون الامور العامة من المحمولات الذهنية لانها منتزعة
من الامور الخارجية لا من الامور الذهنية وان كان عدم خلطها في الذهن فانتزاعه
من الامر الخارجي وعدم خلطه في الذهن ولا يتحقق الشرطان معا في ظرف الذهن
او الخارج **قوله** مستكملا بالغير سواء كان ذلك الغير مستندا الى ذات الواجب
او لا فان حصول الغير بالغير المستند الى ذات الواجب فالغير المستند الى ذات
الواجب يبقى خارجا عنه فان ادخل في الاستناد الى الواجب فهو الاستناد اليه
لا يلزم استحالة صدور الكثير عن الواحد وان كان خارجا عنه بعض يحتمل الخفة وبعد
تعميم الغير احتمال عليه بحصول الصفات لبعضها بعض يبطل ولو ترك الشبه والصفة
الواسطة بينه تعالى في رفع استحالة كونه مستكملا بالغير اي ان يكون ذلك الغير
غير الصفات بعضها لا فرق بينها الا في القيام وعدمه لا تأثير له في رفع الاستحالة
قوله فلا يكون مصدرا للكثرة استدلوا عليه بوجوه احدها انه لو كان الواحد
الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا ولما ليس ا لان ب ليس ا
فيلزم اجتماع النقيضين واجيب بان نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا
اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه الشيخ الى تلميذه بهمنيار حين طلب منه
البرهان على هذا المطلب نقل الامام العجب كيف تفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط

عن الغلط ثم تحلله من مثل هذا المطلب الاعلى حتى تقع في غلط يضحك منه الصبيان اجاب الشيخ
في حاشيته على التجريد في بحث العلة والمعلول عن الجواب المذكور بان صدور لا ا
ليس صدور ب فهما لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور
فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية
اخرى بلا صدور ا من غير تناقض واذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يتصف بهما يصح ان
واجاب الاستاد بان نقيض صدور ا لا صدور ا بمعنى رفع المصدرية لا بمعنى
غير صدور ا بل هو نقيضه باعتبار حمل هو هو والكلام في الاتصاف بصدور
الذي هو حمل اشتقاق وقد حصل ان لكل شيء نقيضين باعتبار حملين حمل اشتقاق مطلب
وحمل هو هو مثلا الوجود نقيضه باعتبار حمل الاشتقاق هو العدم لا يمكن ان يخلو
شيء عن الاتصاف باحدهما فان كل شيء اما موجود واما معدوم ونقيضه
باعتبار حمل هو هو اللا وجود فان كل شيء اما وجود واما لا وجود وعليه
ان كل شيء موجود او معدوم سوى مفهوم الوجود وحصصه وافراده لو قيل
بها يصدق عليه انه لا وجود بحمل هو هو اي بالحمل الاولي اذ المتصف بالوجود با
لاشتقاق متصف باللا وجود بالحمل الاولي الذاتي وكذا يتصف باللا وجود بالحمل
الاشتقاقي فان الموجود له وصف مثلا مثل الشكل ويصدق على الشكل انه لا وجود
وكذلك الموجود متصف بالشكل بالاشتقاق فيلزم ان يتصف بما يصدق على
الشكل بحمل هو هو بالاشتقاق ايضا ولا استحالة فيه لان اللا وجود ليس نقيض
الاشتقاقي للوجود وقد نقل الش في حواشيه على شرح التجريد عن الشيخ انه بين
ان المحمول على عرض ذاتيا كان او عرضيا موجود في موضوع العرض ووجود العرض فيه
وقد قال الش في حواشيه في بحث تمايز الاعدام سابقا على الدليل المذكور وجوابا
عما اورده نفسه على النقل بان الاتصاف بالخاص يستلزم الاتصاف بالعام
وعروض جزئي من جزئيات العام يستلزم عروض العام مع انه يلزم ان يكون
كل جسم متحرك لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي هو فرد اللا حركة
بل ان يكون جميع الماهيات متصفة بنقائض ما هي متصفة بها ويمكن الجواب
بان الصادق على الشكل هو اللا حركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة
فاللازم منه اتصافه بما ليس بحركة لا بسلب الحركة ومعنى اللا متحرك هو الثاني
لا الاول والحجة انه دخل ثانيا والثاني من الادلة انه لو صدر عن الواحد
ا و ب مثلا فمصدريته لا غير مصدريته لب ولا يكون انه يكون المصدر ثانيا
المتغاير ان عين الواحد الحقيقي وهو ظ ولا جزء منه لاستلزامه التركيب

قال الشيخ المقتول في الهياكل في خاتمة الهيكل في الهيكل الرابع والوسايط وان كانت اقرب الينا من حيث العلية والتوسط الا ان الحق اقرب بها من جهة شدة
الظهور واقرب لجميع نور الانوار الم تر ان سوادا او بياضا ان كان في سطح واحد فسواد البياض اقرب الينا لانه يناسب الظهور فالاول
في العلو الاعلى والدنو الادنى فسبحان من هو على البعد الابعد من جهة علو مرتبته والقرب الاقرب من جهة نوره القاهر الغير المتناهي شدة
وقال الشيخ اعلم ان هذا وما سبق في فيضان انوار العقول على السوافل وما سبقه في الواجب تعالى لا يمكن والعرب بطريق الاستقلال بل لا بد
يحتاج ما عليه بعض ائمة الكشف الصوفية في ان الفيض الالهي يصل الى معلولاته بانه يطويه ونهاية ما ذكره الشيخ يشتمل على فائدة
زايدة هي ان التأثير الذي هو بالوسايط مغلوب
مقهور تحت التاثير الذي هو بلا واسطة انزله
ولا يخفى ان الشيخ جعل نور الانوار ابعد
العقل في سلسلة العلية واقربها من جهة الظهور
في غاية القبض لفظ معنى صدور الاشياء
بلا واسطة ان تجلى تاثير الوسايط عند
ظهور تاثيره كما يضمحل نور السراج عند اشراق
الشمس لانه ينتفي نوره لا واسطة منه

ولا احدهما خارجا والاخر عينا او خارجا لاستلزامه التركيب ايضا فاما ان يكون احدهما عينيا
والاخر خارجا او يكون كلاهما خارجين فلا بد للمصدرية من علة ولا يجوز ان يكون
العلة امرا اخر غير الواحد الحقيقي حال لازم احتياج هو الى ذلك الاخر وهو خلاف
المفروض فعلة المصدرية يجب ان يكون هو الواحد الحقيقي فينتقل الكلام الى مصدرية
المصدرية وهكذا فيتسلسل اقول بل يكفيك في الاستحالة احتياج المعلول الى المصدرية
لانه يستلزم ان لا يكون العلة واحدا حقيقيا ولم يريدوا بالمصدرية المعنى
الاضافي حتى ينتقض الدليل عند صدور الواحد عن الواحد ايضا ويمنع تقدمه
على المعلول بانه اضافة بل ارادوا الخصوصية التي يصدر بها ذلك المعلول اعني الخصوصية
ايضا لضيق العبارة فانها عند صدور الواحد عن الواحد هي ذات الواحد وخصوصية
الشيء في حواشيه على التجريد بانه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع كل معلول
بحيثيات ليست فيها غيره مطلقا سواء كانت تلك الخصوصية موجودا اولا واورد
فاورد على الدليل بانه يجوز ان يكون خصوصية بين العلة ومعلولاتها ليمتاز بها
عن غير المعلولات بانه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يخص بكل
واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وخصوصيته التي بها يمتاز عن غيره فتلك
الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك اقول هذا انما يتم اذا الزم
ان فاعل التشخص هو فاعل الوجود كما ذهب اليه اهل التحقيق بل على عينيته اما
لو قيل بمغايرتهما وجواز مغايرة فاعلهما فلا قال بعض ائمة طريقتنا اعاظم الصوفية
الا ان الكامل السيد على الهمداني قدس الله تعالى سره في رسالته العقلية الاحد
لا يصدر عنه الا الواحد بالدليل العقلي والكشفي والشرعي قال الشيخ ركن الدين
علاء الدولة قدس سره في العروة والقائل بان لا يصدر من الواحد الا الواحد
متمسك بقوله تعالى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا
كثيرا ونساء وهذه سنة الله تعالى في خلق سائر التراكيب الذي هو المطلق النفسية
من ابي الموجودات كما قال في محكم تنزيله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض
جميعا منه من تحيل العقل في اثبات وحدة الذات وتنزيهه عن ان يكون مصادر
المصادرات المختلفة والاعراض الكثيرة يجب تصديقه وقد برهن العقل على انه
لا يصدر من الواحد الا الواحد انتهى وان رجع في شرحه الهياكل اول كلام
بعض الاكابر من الصوفية حيث قال بجواز وجود الكل عن الواجب بلا واسطة
وليس بين الصفات علية لبعضها على بعض وان كانت باعتبار التعلق مترتبة
فان العلم ما لم يتعلق بالمعلوم لا يصح تعلق الارادة به وما لم يتعلق الارادة به

مطلب

وما لم يتعلق الارادة به لم يصح تعلق القدرة وان كان ترتبا ذاتيا والله الهادي
قوله فاعلا وقابلا استدل لو على ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا
لشيء واحد بتنافي لازميهما اعني الامكان والوجوب وذلك لان نسبة
الفاعل الى المعلول بالوجوب ونسبة القابل بالامكان وبين الوجوب والامكان
منافاة فيلزم ان يكون بين ملزوميهما ايضا كذلك والا يلزم اجتماع المتنافيين
وهو وجوب المعلول وامكانه بالنسبة الى شيء واحد هو القابل والفاعل في حيث
واعترض بانه ان اريد وجوب المعلول عند وجود الفاعل كليا سواء كان مستجمعا
بشرائط التاثير او لا فممنوع لان الفاعل الغير المستجمع لشرائط التاثير لا يستلزم المعلول وان
اريد وجوبه عند وجود الفاعل المستجمع لشرائط التاثير فمسلم ولكن القابل ايضا كذلك
واجيب بان المراد جواز كون الفاعل علة تامة موجبة في الجملة بخلاف القابل فانه
لا يكون كذلك اصلا لضرورة الاحتياج الى الفاعل في كل معلول وتوقف في استحالة
اجتماع نسبتي الوجوب والامكان بين الشيئين المتغايرين وانما يستحيل ان لو كانتا
من جهة واحدة وهو ممنوع ضرورة ان جهة الفاعلية غير جهة القابلية فان رد بان ا
اختلاف الحيثية التعليلية لا يفيد في دفع استحالة اجتماع المتنافيين انما يفيده
اختلاف الحيثية التقييدية والمتحقق ههنا هو الاول اقول لا يخفى انه ح يكون
العلة فيما نحن فيه مركبا لا واحدا حقيقيا فان الفاعلية مقدم على وجوب المعلول
ووجوب المعلول مقدم على وجود المعلول لان المراد من الوجوب الوجوب السابق
وليس المراد من الفاعلية الاضافة المتاخرة عن ذات الطرفين بل الجهة التي هي
علة لوجوب المعلول وقد يعبر عنه بالتاثير بل لا بد من تعينه ولا يرد علينا انه لو
علة بسيطة ح لانه على تقدير عدم كون الفاعل قابلا للمعلول يكون الفاعل الموجب
هو ذات الفاعل ولا احتياج الى التزام جهة اخرى لوجوب المعلول اي الوجوب السابق
بل نقول يلزم الاختلاف في الحيثية التقييدية ايضا لان المعلول انما يجب بالقياس
الى ذلك الواحد مع حيثية الفاعلية لا من حيث ذلك الواحد فقط فسواء ان نقول
في القابل وامكان المعلول بالنسبة اليه بمثل هذا التقييد او لا يرتفع اجتماع المتنافيين
والحق في الجواب عن المناقضة ان يقال ان جهتي الفاعلية والقابلية اما تقييديتان
او تعليليتان وعلى اي تقدير لا يكون الفاعل والقابل واحدا اما على تقدير كونهما
تقييديتين فظ واما على كونهما تعليليتين فلان الفاعل ح هو الفاعل مع وصف
الفاعلية والقابل هو ذات الفاعل فقط والشارح المحقق اجاب في
حواشيه على التجريد عن هذه المناقشة بان الفاعلية والقابلية امران مختلفان

لاختلاف لازميهما فلا يكونان من جهة واحدة فلا بد لهما من جهتين س تقريبن
عليهما وبه يتم المطر جواب الاستاد روح روحه بان التنافي بين اللازمين
بالذات لا يستلزم التنافي بين الملزومين بالذات لانه لا يلزم من امتناع الملزومين
في محل واحد من جهة واحدة امتناع اللازمين فيه سيما من تلك الجهة اعلم
ان الاستاد في حواشيه على التجريد بعد ما اجاب بالطريق المذكور ههنا
اورد بقوله على ان تحقق الاختلاف بين اللوازم قد عرفت حاله هذا الحاصل
ثم قال لا يقال على اصل الدليل تنافي اللوازم لا يدل على تنافي الملزومات
فان تفريق البصر لازم للبياض وعدم تفريق البصر لازم للحركة ولا يلزم التنافي
بين البياض والحركة لانا نقول ان اللوازم قد يكون حملية وقد يكون اتصالية
وتنافي اللوازم في الصورة الاولى غير مستلزم لتنافي الملزومات وذلك لان
اجتماع الملزومات في محل وحملها عليه لا يقتضي صدق اللوازم وحملها على
ذلك المحل فان صدق البياض والحركة على الجسم لا يستلزم حمل التفريق وعدمه على
الجسم واما في الصورة الثانية فلا شك في استلزام تنافي اللوازم لتنافي الملزومات
وذلك لان اجتماع الملزومات في الواقع يستلزم اجتماع اللوازم فيه وصدق
الملزومات في نفس الامر يستلزم صدق التوالي فيها وما نحن فيه من هذا القبيل
وذلك لانه اذا صدق ان امتنع او علل ب وجب وجود ب عنده تم توجيه
اظهر وهو ان يقال تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات اذا كان اجتماعهما
في محل مستلزما لاجتماع اللوازم في محل كما فيما نحن فيه فان اجتماع العلية
والقابلية في محل واحد بالنسبة الى شيء واحد يستلزم اجتماع الوجوب و
والامكان في هذا الشيء واذا لم يكن اجتماعهما في محل مستلزما لاجتماع اللوازم
في محل فلا يستلزم تنافي اللوازم تنافي الملزومات كما في المثال المذكور انتهى اقول
لا يخفى ان العلاوة اشارة الى ان الوجوب هو الوجوب بالغير والامكان هو
الامكان بالقياس الى الغير ولا منافاة بينهما فان كل ممكن واجب لعلة وجوده
وجوبا بالغير فممكن بالقياس الى غيرها بل الواجب بالغير واجب بالذات ممكن
بالقياس الى الغير وفيه ان الكلام في الوجوب والامكان بالنسبة الى الفاعل
والقابل الواحد لا بالنسبة الى شيئين ولا شك في منافاتهما بالنسبة الى الشيء الواحد
ثم لا يخفى ان ما اورده بقوله لا يقال على اصل الدليل لا يظهر فرق بينه وبين
ما اورده نفسه على جواب الش فان الوجوب بالغير والامكان بالقياس
الى ذلك الغير متنافيان لا يجتمعان في موضوع واحد فانه يستلزم وجوبه وعدمه

واذا صدق ان ا علة ب امكن وجود ب عنده

قوله الا ان الش رح اجاب عنه قال العلامة الدواني في حاشيته للتجريد ان القابلية اما عبارة عن كون الشيء بحيث يصح له القبول وذلك اذا اريد به ما لا يمتنع
واما عبارة عن كون الشيء جائز الاتصاف بالاثر وذلك اذا اريد منها الامكان الذاتي واما اذا اعتبر معها تحقق شرائطها وارتفاع
الموانع عنها لا يقتضي حصول الاثر بالفعل بل جوازه واستحقاقه وكذا اذا اعتبر معها شرائط التاثير وارتفاع الموانع عنه فالمستلزم
اليه التاثير بالفعل فعلم ان القابل فانه متصف بالفعل بالقابلية لا يجب به وجود المعلول بل يصير به متهيئا له وممكنا له الاتصاف به

بخلاف الفاعل من حيث انه متصف
بالتاثير بالفعل فيحصل الشبهة
وان كان منشاها عدم الفرق
بين القابلية والقبول بالفعل
اعني الاتصاف فانه بالحقيقة
هو المعلول لا القابلية فتامل انتهى
بعبارته
حاشيه شرح
تجريد

وعدم وجوبه بالنسبة الى شيء واحد ولا في زمان واحد ولا ينفع عقد القضية
حملية او اتصالية فانهما لا يجتمعان اذا كان الشيء منسوبا الى شيء واحد ويجتمعان
اذا كان الشيء منسوبا الى شيئين وايضا عقد القضية اتصالية في المثال المذكور
ممكن بان يقال اذا تحقق الجسم الابيض يقتضي تفريق البصر واذا تحقق الجسم المتحرك
لا يقتضي تفريق البصر فاذا تحقق الجسم الابيض المتحرك يقتضي ولا يقتضي تفريق
البصر تامل ولا يخفى عليك انه على ما ذكره الش ههنا يتم الاستدلال فكيف حوالته
ههنا الى ما ذكره في موضعه في المنع الآتي بقوله ولو سلم كونه واحدا حقيقيا اه
الا ان يكون اشارة الى انه لم يذكر ههنا عقلا ان قول المستدل يجوز ان لا
الفاعل علة تامة موجبة في الجملة بخلاف القابل محل تامل لان من يقول ان الشيء
الواحد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة كيف يقول باحتياجه
الى غير القابل كليا تامل ولا تغفل عما قاله الاستاد ايضا الا ان الش رح اجاب
ههنا عن الاعتراض بعدم الفرق بين القابل والفاعل بوجه اخر غير جواز كون
الفاعل علة تامة موجبة في الجملة فليطلب من حواشيه للتجريد في بحث العلة والمعلول
حيث قال والقبول والفعل متنافيان ولعل فيه بعض خدشة نظرا الى ان التامل فيها
حاصله اختيار الشق الثاني من الترديد بان القبول اما بمعنى الاستعداد او كون الشيء
متهيئا لقبول الاثر او بمعنى الامكان الذاتي اي جواز الاتصاف بالاثر ووجه
الخدشة ان الاستعداد او الامكان الذاتي المنافي للاتصاف او الجواز لعدم الاتصاف
مم بل مردود وانما المسلم هو الاتصاف فلجائز تحققه في ضمن الامكان العام
المجامع للوجوب وكذا في ذكره السيد السند خدشة حيث قال ان المعلول يتوقف
وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويوجده والقابل
لا يقتضيه وليس له الا استحقاق وجود المقبول واذا اعتبر معه شرائط التاثير
وارتفاع الموانع لا يقتضي حصول الاثر بل هو على امكانه الاصلي لان المقتضي
للاثر هو الفاعل ووجه الخدشة ان الفاعل لما لم يقتض المعلول لذاته فرضا
بل بشرائطه فالمعلول واجب بالقياس الى الفاعل بشرط الشرائط لا لذاته فكذا
القول في القابل والمقبول ويجب عنده بشرط سائر العلل فان الوجوب
بالغير لا يخرج عن الامكان الذاتي في الفاعل والقابل تامل قوله فيمتنع احتياجه
والا يلزم سد باب اثبات الصانع لجواز انتهاء سلسلة الحوادث الى ممكن
قديم وان نقل الكلام الى ذلك الممكن نقول لا يحتاج الى العلة لانه قديم وعلة
الحاجة هو الحدوث عندكم قوله فيناقض مقتضاه فان الصفتية تستلزم الاحتياج
قوله

بجواز ان يكون الشيء محلا لمعروض ... (right-margin note beside main text, partly illegible)

وان قيل المذكورة ايضا باقية فيلزم وجوب
الخدشة ايضا الا انه اريد انه ليس
بخدشة اي صحيح وكذا الكلام في
ان ينتقل من السيد السند فان المعتبر
المذكور مرددة هنا بين ايضا والمذكور
بعد الخدشة اي صحيح وقد ان يكون
هذا وجها للتامل الذي اوضحه بشية
منه

فالقول بعدم الاحتياج ينافيها مع قطع النظر عن كونها قديمة والصفتين مع العدم
ينافي القاعدة المذكورة ولا دخل للقول بعدم الاحتياج الصفة فيها **قوله**
لاتصافه بسلوب الخ فيجوز ان يكون الذات بشرط اضافة او سلب فاعلا
وبشرط اضافة او سلب آخر قابلا لا ان يكون مجموع الذات مع الاضافة او السلب
فاعلا او قابلا حتى يرد ان مجموع المركب من الذات والاضافة او السلب
غير موجود فكيف يكون فاعلا او قابلا للصفة الموجودة في الخارج لكن يلزم
ان يكون شيء واحد بعينه فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع المتنافيين وايضا
ان الفاعل ان كان هو الذات مع اضافة او سلب او مجموع الذات والاضافة
او السلب فيلزم ان يكون المعدوم علة فاعلية للموجود وكذا القابل وان كان هو
الذات بشرط الاضافة والاضافة خارجة عن الفاعل فيلزم اجتماع الفعل
والقبول في ذات الفاعل وما هو مقصود كون الاضافة او السلب داخلا في
احدهما وان كان خارجا عن الاخر لان الفاعل والقابل للموجود يجب ان يكون
موجودا ولا وجه ان يجعل الفاعل مثلا هو الذات والوجوب بالنسبة الى مجموع
الذات والاضافة وكذا القابل يكون هو الذات ويكون الامكان بالنسبة
الى مجموع الذات والاضافة لان الدليل المذكور لو تم لدل على ان الوجوب
والامكان بالنسبة الى الذات الفاعل والقابل فلا فائدة في اعتبار السلوب
والاضافات في رفع فساد كون الشيء فاعلا وقابلا وان دفع فساد صدور
الكثرة عن الواحد اجاب الشارح في حواشيه للتجريد عن هذا المنع المذكور بان
اتصاف الواجب بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة
عنه تعالى ضرورة توقف الاضافات على المضاف اليه والكلام في صادر
الاول فليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات ثم قال
فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على شيء والواجب تعالى في اي مرتبة فرض
متصف بسلب جميع ما عداه عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على
وجه السلب المحض فح لا يكون شيء منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله
بل مقصود فقدان يوجد ذات العلة ويبقى غيرها ومع لا يتعقل تعدد العلة
الثاني ان يعتبر نحو تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود
ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجل الانحاء
تحققه بعده فتامل انتهى بعبارته **قوله** لان القاعدة العقلية الخ اما
هذا اذا استدل على الاختيار من حدوث العالم واما اذا استدل عليه من اتقان

اتقان الافعال فحط شمول لان الصفات لا شك انها من الافعال المتقنة لما يترتب
عليها من الاثار وما يترتب وقد استدل على علمه من اتقان الافعال كما سيجيء
فيلزم الشمول بالنسبة الى العلم والتخصيص للقاعدة العقلية فلو منع دلالة
الاتقان على الاختيار مع ما فيه فان الغرض من اثبات العلم ليس مجرد
وان لم يكن للعالم قدرة واختيار في ايجاده بل لان يثبت به قدرته وارادته
بل اتقان الفعل كما يدل على علمه يدل على قدرته وارادته فان الاثار العجيبة
الغريبة يدل على كمال قدرة صانعها المريد جل جلاله لا محال المنع دلالة الاتقان
على العلم كما استدلوا فيلزم ما يلزم من الشمول او التخصيص **قوله** كما خصص الحكم
بزيادة الخ انما يكون تخصيصا لو سلم جريان دليل الزيادة في الواجب ايضا وحكم
بالزيادة بهذا الدليل في غير الواجب وخصص في الواجب لكنه محل تامل
ولا يتوهم انه منع على المنع **قوله** لكنه اشار اليه بقوله الخ لا يخفى عليك انه
اذا كان زيادة الصفات مشارا اليها بهذا الكلام فصريح هذا الكلام ومفاده
ومراده ماذا لان الاشارة قد يورد في موضع الصريح لان قوله وان لم يصرح
صريح في انه ليس المراد ما يشمل الصريح فصريحها يكون اعم من الاتصاف بصفة
زائدة وعينية حقيقية ولما نقل العينية الحقيقية بين الامور المتغايرة بداهة
وجب تحققه في ضمن الاتصاف بصفة زائدة فيصح الاشارة لكن يرد انه لم يحمل
كلام المص على نفي العينية باي معنى كانت فيكون الحكم بالزيادة صريح الكلام
الا ان يقال انه على هذا التقدير يكون اشارة لان صريح الكلام ومنطوقه اثبات
الاتصاف بالصفات لذات الواجب وكون الصفات زائدة ليس موضوعا
لها بحسب اللغة ولا مذكورا بوجه وبعد هذا باي وجه يستنبط يكون مشارا اليه **قوله**
استدل القائلون بالغيرية بان الخ اقول اثبات الغيرية بانها ليست عين
الذات لا يجعله مذهبا آخر غير ما ذهب اليه الاشعري لان الاشعري ايضا يقول
بالغيرية بمعنى انها ليست عين الذات وانما يكون مذهبا آخر حين يثبت الغيرية
بمعنى صحة الانفكاك بخلاف ما قال الاشعري من انها لا عبرة بهذا المعنى وهذا
مع عدم صحته في نفسه لا يشعر به دليله كما لا يشعر به بل يظهر من قول الشارح
الا ترى ان القدرة قد يزول الخ ان صاحب هذا المذهب يعترف بان القدرة
لا تنفك عن الواجب ليكون مذهبه مذهب الاشعري غايته انه لا يقول
بلفظ لا هو ولا غيره **قوله** بخلاف قدرته تعالى يعني ان قدرته لا يزول ولا يزداد
ولا ينقص ولا يخفى ان عدم تأثير قدرتنا عند الاشعري لا يصلح مؤيدا لنفي

في نفي القياس عند من لا يقول به قوله وليس معنى القائم اه جواب عن قوله وايضا
العالم اه قوله نفي غير المنفي من نوعه المراد من المنفي المستثنى بالغير في قوله
غير زيد وغير عشرة رجال فانه منفي عنه الحكم الايجابي وهو السلب فيكون
اثباتا فيكون حاصل المعنى ان ليس المنفي ما لم يدخل تحت مفهوم لفظ غير وتحقق
ولكن كان من نوع ما دخل تحته اي نقاه ويحتمل ان يكون المراد من المنفي المنفي
بليس وبالنفي النفي الذي يستفاد من لفظ غير يعني ان لفظ غير انما ينفي ما لم ينفه
ليس ولكن كان من نوع منفيات ليس فانه كما ان زيدا ليس منفيا بليس
كذلك صفاته واجزائه ليس منفيا به بل منفيه الانسان فقط فغير انما ينفي
ما من نوع منفي ليس لكن يبقى الكلام فيما عدا العشرة من الرجال من نوع العشرة
وجزئها ولم ينفه ليس ولا غيرهما ولا يمكن ان يقال افراد الرجال ليست من
نوع عشرة رجال لان المراد من عشرة رجال هو الرجال مع وصف العشرة
والعشرية وصف زائد على ذات الرجال فحقيقة عشرة رجال وماهيتها ليست
هي حقيقة الرجل فقط بل هو مع وصف زائد وهو وصف العشرية اي كونه
عشرة فما هو من نوع عشرة رجال هو عشرة رجال اخر لانه يلزم ان لا ينفي
الاثنا عشر والثلثة عشر والاربعة عشر مثلا لان مراتب الاعداد متخالفة
بالنوع كما بينوا وقد صرح الشرح ايضا فيصح قولنا ليس في الدار غير عشرة رجال
مع وجود اثنا عشر رجال مثلا وليس كذلك بل المفهوم الاول هو نفي وجود
الاكثر فلا يصح مع وجود الاكثر البتة فيه انه انما لا يصح لتحقق فرد اخر من عشرة
هناك فان احد عشرة مثلا اذا تحقق تحقق احد عشرة فان الواحد الزائد
على العشرة اذا بدل باي واحد كان من اجزاء العشرة الاولى يكون عشرة
اخرى وعدم تحقق الاقل عند تحقق الاكثر غير مسلم فان المسلم عدم تحققه مع انه
لا يضر فانه لم يتحقق الاقل عند وجود الاكثر لم يصح الحكم في المستثنى وان
صح في المستثنى منه فعلى ما قال لا يصح الحكم بانه ليس في الدار غير عشرة رجال
حين وجد احد عشر رجلا اما لوجود العشرات الاخر فلا يصح الحكم في المستثنى منه
وصح في المستثنى واما لعدم وجود عشرة فلا يصح الحكم في المستثنى وان صح في
المستثنى منه فالقول بوجود الاقل عند وجود الاكثر وعدمه سواء في عدم
صحة الحكم المذكور غايته انه يختلف من جهة عدم صحة المستثنى منه والمستثنى
ويمكن الجواب عن ان العرف واللغة لا يفرق بين المعروض وحده وبين المعروض
مع العارض حتى يجعلهما نوعين متغايرين ويجوز الحصر في احدهما دون الاخر

كما اذا قيل بوجود الاقل عند وجود الاكثر منه

كما اذا قيل بانتفاء الاقل عند وجود الاكثر منه

الاخر بل يجوز الحصر ايضا اذا قيل ليس في الدار افراد الانسان الا عشرة رجال
وظاهر ان ليس المراد من افراد الانسان الا الافراد الموصوفة بوصف العشرة لكن
لكن ينبغي انه يجوز الحصر في الاقل كالثلثة مثلا عند وجود الاكثر كالعشرة مثلا
لانه كما ان الجزء ليس غير الكل كذلك الكل ليس غير الجزء فيجوز نفي غير كل منهما عند
وجود الاخر والزام ان الغيرية بهذا المعنى لا يقتضي نفي غيرية الاخر وكذا عكسها
لا يخفى عن وجه لكن قول الشارح وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان يصح
عدم احدهما مع وجود الاخر يدل على المضايقة حيث اورد بلفظ الغيرين
ولم يجعل غير الشيء هو الموجود الذي يصح عدمه مع وجود ذلك الشيء فيكون الكل
غير الجزء لصحة عدمه مع وجود جزئه ولا يكون الجزء غير الكل لعدم صحة عدمه
مع وجود الكل قوله ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اه تفصيل دليلهم ان الموجود في
الازل لا يتوقف على شرط حادث والا لكان حادثا اذ المتوقف على الحادث
اولى بان يكون حادثا والمقدر خلافه واذا لم يتوقف على شرط حادث كان
جملة ما يتوقف عليه وجوده في الازل فيمتنع زواله لوجوب وجوده لعلته
واجيب بانه لا يلزم من عدم توقف القديم على شرط حادث امتناع زواله
لجواز ان يكون مشروطا بعدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث زال
شرطه فيزول كذا في حكمة العين وشرحها وزاد السيد قدس سره عند قوله
فيمتنع زواله لوجوب وجوده لعلته قوله قدس سره وكل موجود ازلي يمتنع زواله
ولعلها لدفع احتمال زوال المعلول بزوال علته لان علته موجود ازلي اقول لا يخفى
عليك ان هذه المقدمة لو اثبت بالدليل المذكور يلزم المصادرة وان اثبت بدليل
اخر يلزم الاستدراك اذ يكفي ح ان يقال القديم يمتنع زواله لانه موجود وكل موجود ازلي
يمتنع زواله فلا حاجة الى باقي المقدمات قوله لا مجرد مصاحبتهما وانما جاء
بهما على ان الدوام لا يستلزم الضرورة فتأمل قوله انتقض بالباري تعالى
والعالم اه اقول يمكن ان يقال المراد انه جاز انفكاكهما في العدم والحيز اما بان ينفك
كل واحد منهما عن الاخر في الوجود او ينفك كل واحد منهما عنه في الحيز او جاز انفكاكهما
في الوجود والاخر في الحيز وههنا كذلك قوله فيلزم ان يكون الجزء اه فيحتمل
مانعيته وكذا الجبل جامعيته بالعلة والمعلول المتلازمين زمانا كالنار على الموجب
لمعلوله ومعلوله فيه ان التلازم في الوجود لا يكفي في النقض بالخروج
لاحتمال ان يكون المتلازمان في الوجود ممكن الانفكاك في الحيز فلا يخرجان
ومادة النقض يجب ان يتحقق والايجاب الجزئي كاف في الصدق ولعدم

ازلي ح

كالموجب لفاعله ح

الصدق على كثيرين الكلي قوله بان للعقل وجودا آه ليس الغرض انفكاكهما في الوجود
الذهني بل الانفكاك في الوجود الخارجي في نظر العقل قوله ولا الجزء في قبل
ذلك اي جواز انفكاك كل منهما عن الآخر بين الصفة والموصوف فان الموصوف
لا ينعدم بدون انعدام الصفة وكذا الجزء بدون انعدام الكل بل انعدام الجزء
هو انعدام الكل بعينه تأمل قوله قيد عدم او حيثية اي بهذا المفهوم المردد فان
القيد بعد التردد انما هو المفهوم المردد لا خصوص كل منهما ولذلك اورد قيد
عدم وحيثية معا ولم يكتف بايراد قوله وحيثية لانه بخصوصه ليس قيد التعريف
وكذا العدم ولذلك قال بعد الاعتراض الاول ولذلك عبر بعضهم
بلفظ غير ولم يقل زاد قيدا آخر لانه يترك في المعنى قيد عدم واورد بدله المفهوم
المردد فمراده قدس سره من كلامه ههنا انه اذا لم يكن من التعريف هذا القيد
بل كان قيد عدم كما نقل في تعريف الاشعري فيكون خلاصة كلامه ان هذا الجواب
صحيح لو كان الايراد المذكور على تعريف الشيخ الاشعري اما لو ورد على التعريف
المختار فلا ويكون حاصل كلام الشارح بقوله قلت هذا الجواب غير صحيح لانه غير صحيح
على تعريف الشيخ ايضا ويظهر من لا صحة ايضا فتفطن هذا على ما يفهم من كلام الشارح ولا
كلام صريح في كلامه قدس سره يدل على ذكره لجواز ان يكون مراده قدس سره انه انما يصح
اذا حذف قيد آه ولم يثبت ايضا بقيد في عدم كما اتى به الاشعري ووجه الصحة فانه
يمكن ان يحمل امكان الانفكاك في التعقل على امكان الانفكاك في الوجود الذهني
لا على انه يمكن الانفكاك في التعقل والوجود الخارجي فيرجع الى تجويز العقل الانفكاك
في الخارج في بادي الرأي ولا يرد على هذا ايضا النقض بالصفة والموصوف قوله
متحيز ابدي من ان تعقل العالم آه اقول الحق ان كون العالم عند كون الواجب متحيزا
عند العقل لا يستلزم عدم انفكاكهما حال التعقل لان معنى عدم الانفكاك حينئذ
ان يكون حيزهما واحدا الا ان يكون كل منهما متحيزا وان كان حيز كل منهما مغايرا
لحيز الآخر والا لما ينفع في دفع النقض بالجسمين المتمكنين بزيادة قوله في حيز لان
الجسمين متحيزان البتة مع انفكاكهما في الحيز ليس الا بان يكون لاحدهما حيز والآخر حيز
آخر وليس علي بان يكون لاحدهما حيز ولا يكون للآخر حيز اصلا قوله تحقيق الغيرية
اي اللذان لم يتحدا في الاشارة الحقيقية بان يكون اشارة واحدة الى احدهما
حقيقة والى الآخر بالعرض كالهيولى والصورة وكذا الاعراض التي فيهما فان الحال
وهي الصورة في اليهما بالاشارة بالذات لانها المتحيزة بالذات كما بينوا و
الآخر وهي الهيولى في اليهما تبعا للاشارة بالعرض فهذا اذا اريد بالاشارة

اي ليس علي منع فيه والا فعند يكون بين الحكم بالتعدد مع العقل المجرد والقديم بهذا بعد حفظنا ان المراد بالانفكاك خروج الطرفين عن خصوص الوجود او خصوص الحيز كما هو المفهوم من كلامه لانه يكون اعم فتأمل يكون انفكاكهما في خصوص احدهما وتحققهما في احدهما وما لا يخرج الآخر وقد صرح به هذا الانفكاك

منه

بالاشارة الحسية فانه لا يتحيز بالذات وهو المقبول لان نقول ان عرضنا او وهمنا حقيقة
قدس سره واما اذا اريد بها ان قيد الاتحاد من المشترك كان الشارح اجنبيا
فقد يكون المتحيزان في الاشارة كالاعراض التي فيهما بالذات بمعنى انطباق طرف
الامتداد بان يكون كل من الامتدادين معروضا اوليا للاشارة فان مدار
الاولية في هذا المعنى على الانطباق لا على القصد والتوجه كما يتوهم من ظاهر
عبارات بعضهم كما انه في المعنى الاول على التحيز بالذات فاذا انطبق قطعة
من الامتداد الجسمي الوهمي الاحد المشترك على جسم توجه اليه بالنفوذ فيه يكون
الهيولى والصورة بل الاعراض السارية فيهما ايضا توجه اليهما والعرض التمثيل
فلا يضر ان القائلين بالتجرد بالمعنى المذكور لا يقولون بالهيولى والصورة والتعدد
هذا كما في الاعراض المجردات والمجردات فانهما متحدان في الاشارة التقديرية لان
المجردات لا تقبل الاشارة تحقيقا بل تقدر الاشارة فيها وتتحد مع اعراضها في هذه
الاشارة التقديرية ومنع الاتحاد في الاشارة التقديرية مستندا بانه يجوز ان يختلفا
في الاشارة التقديرية عند قبولها الاشارة الحسية غير موجه في مقابلة الموقوف
والحاصل ان الاشارة تحتمل التحقيق والتقدير وكذا الاتحاد اما تحقيقي وتقديري
فالاحتمالات اربعة ثم في اعراض المجردات والمجردات لا يتصور الاتحاد التحقيقي في
الاشارة التحقيقية والاحتمالات الثلث الاخر متصورة ومنتفعة ويتأتى الصحيح فيه في
الاعراض الجسمانية والاجسام لا يتصوران الا الاتحاد التقديري في الاشارة
التقديرية والبواقي متصورة كلها ويتأتى الصحيح الاشارة والتحقيقية مطلقا في
المجردات والتقديرية مطلقا في الاجسام واعراضها غير معقول فعليك بالتخليص
قوله ولا مدخل في ذلك للجزء فان الواجب تعالى ليس له جزء قوله لا يترتب
على ذلك لان التعدد لا يتوقف على الغيرية بالمعنى المذكور حتى ينتفي بنفيها فان
الصفة والموصوف لما انه موجودان متعددان ولكن يحتاج احدهما في الوجود الى
الآخر والاصطلاح في الغير لا يرفع هذه الاثنينية والتعدد ولكن في الجواب
ان يلزم ان الصفة والموصوف غيران ويمنع استحالة تعدد القدماء مطلقا ويقال
انما المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات او صفات قوله ولا يعقل تحقق
الوجود كما في اثنين المحمولات انه متحد فيلزم الاتحاد في الوجود بالعرض فيعقل كالموجود
بالذات للموضوع وجود بالعرض للمحمول اذ هو اعم من الاتحاد بالذات وبالعرض لكن
ما نحن فيه من هذا القبيل كما اعتبرناه نقلا من الشارح من انه بمعنى الحمل في المواضعات
هو هو فالغيران ما لا يتحدان ولا يتحدان في الوجود فالجزء الخارجي والكل غيران

لكن يبقى ان الفرق بين المبادي والمشتقات على ما حققه هذا الشارح في حواشيه على التجريد
انه بحسب اعتبار شرط لا ولا بشرط بالنسبة الى الموضوع فالاول هو المبادي والثاني
هو المشتقات كالبياض والابيض فاذا اتحد الموضوع مع المشتق اتحد مع ما هو
واحد بالذات معه اي ما كان بعلاقة الاتحاد بالعرض في الوجود وهي
المقارنة او المخالطة بالتفصيل الذي نقل عن الشيخ الرئيس في حواشيه والمبادي
اظهر بل البياض بشرط لا علاقة للموضوع غير محمول وهي غير متحد وغير مقارن له
قطعا على قضية النظر عن الموضوع فقوله بل البياض شرط لا علاقة له اضرب
واعراض عن سابقه من ان علاقة الاتحاد في المبادي اظهر وانها فيها ثابتة
في المشتقات وبهذا الاعتبار يسمى بياضا واذا اعتبر لا بشرط علاقة للموضوع هي
الذي لا بشرط الموضوع عبارة عن هذا والغرض سهل البيان يسمى ابيض
فالمحمول هو ذات البياض الملاحظ باعتبار لا بشرط شيء وغير المحمول هو ذلك
الذات الملاحظ بشرط لا فعدم حمل المبادي باعتبار اعتباره بشرط لا الذي
هو وصف لها وهذا الوصف يرجع الى سلب المقارنة وانما هو له في اعتبار العقل
لا في نفس الامر فان البياض له علاقة التبعية للموضوع واعتباره بشرط الموضوع
هو الشيء الابيض مثلا فتامل بعد قوله وخلوه عنها في الازل اشارة الى دليل
المطلوب به قيام الحوادث بذاته تعالى وسيجيء في كلام الشارح ايضا حيث يقول ولا يقوم
بذاته حادث وهو انه لو جاز اتصافه بالحوادث لجاز النقصان عليه وهو باطل
بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه
مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن
من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف به تعالى
يجب ان يكون كمالا واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون
نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال
وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال متعاقبة افراده بغير بداية ونهاية ويكون
حصول كمال لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك
والخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية
ولا يكون نقصا ولا يلزم قدم حادث ولا حدوث الواجب اقول الجواب بانه
متصف بكمال اخر قبل هذا الكمال لا ينفع في الاتصاف بالنقص والخلو عن كمال
لان الكلام في هذا الحادث مثلا فانه اما كمال فيلزم الاتصاف في جميع الاوقات
او بعض فيلزم ان لا يتصف به الان ايضا بل على تقدير كماليته يجب ان لا يكون

ان لا يكون مشروطا بزوال كمال اخر بل يجب ان يكون كل جائز الاجتماع مع الاخر
ويجتمع معه فان التقابل بين الكمالات وان استلزم استحالة الاجتماع
لا يستلزم كمال من الكمالات لكن استحالة الاجتماع يستلزم ان يخلو ذات
الواجب عن صفة كمال ثم نتيجته ان كون كل كمال مشروطا بزوال كمال قبله
لا يخرج الكمال اللاحق عن كونه كمالا حال وجود الكمال الاول نظرا الى ذات
الواجب والكمال اللاحق وكون عدمه نقصا بالنظر الى ذاتيهما وهو ظاهر
والا لزم الانقلاب لان اتصاف الواجب في وقت ثان فان الممتنع بالنظر
الى ذات الشيء لا يكون ممكنا بسبب الكمال الحاصل انه لا هو مع وصف
الحدوث او المسبوقية غايته ان الكمال اللاحق لما كان مشروطا بزوال الكمال
السابق لم يمكن ان يجتمع معه لانتفاء جزء علته التامة وهو عدم الكمال الاول الذي
المستلزم لانتفائها فيكون مثله مثل ان يكون الشخص مطلوبا بان يجمع بين
لا يجتمعان فيضطر ذلك الشخص عند اختيار احدهما من ترك الاخر لانه لا يجبه
وليس مطلوبا له بل بالضرورة امتناع الاجتماع يختار واحدا ويترك اخر
حاشاه تعالى عن امثال ذلك وعما يوهم الاضطرار وقد سبق ان المقدمة
القائلة بانه متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص مما اجمع
عليه العقلاء حتى استدل عنه بعض المحققين على توحيده تعالى بان انفراده اولى
من كونه مشتركا بغيره فالواجب تعالى على مراتب الكمال فلا يكون له مشارك
فكيف يجوز الاضطرار فيما هو كمال له ويجوز امثال ذلك الخلل في اجلال شأنه
ويحسن في تبجيل برهانه وتقصير في تحقيق قدر رتبته وسلطانه حاشاه ثم خاتمة
على ان كون الخاص كمالا يستلزم كون العام ايضا كمالا لان الاتصاف بالمقيد
يستلزم الاتصاف بالمطلق بل الاتصاف به عين الاتصاف به وقد تبين
في موضعه وحمل الشارح المخالطة المشهور عليه والعام الذي هو مختص في هذا الخاص
لم يتحقق قبل الا في ضمن هذا الفرد الحادث وهو ظ ولا في ضمن فرد اخر والا لزم
بل امتناعه كما سيجيء بيانه بانه ان لم يمتنع لم يكن المقصور الكلي المنحصر في فرد سببا
لصدور ذلك الفرد للزوم الترجيح بلا مرجح كما في غير المنحصر ومعنى حمل الشارح المخالطة
المشهورة به انه جعلها لحفظه ولحوقه وتشكيه لان الحكم بالاتصاف بالخاص يستلزم
الاتصاف بالعام وانه عينه كان بحث وحمل المخالطة بل هو مثل لا يراد والمخالطة
كما قالوا لو كان الاتصاف بالخاص مستلزما للاتصاف بالعام لوجب ان يصح الواجب ممتنع
او معدوم لصدق قولنا الواجب ممتنع النظير او معدوم النظير والجواب تسليم

لزوم صحته ومنع استلزامه بان المحال انما هو قدم عدمه في نفسه او عدمه في نفسه واللازم هو
امتناع العام او العدم العام لنفسه او لنظيره وتحققه في ضمن الثاني واما النقض
بالصفات الاضافية فيجري الكلام فيها وفي جوابه ايضا فانا نلتزم قدم الاضافات
ولا يلزم قدم طرف الاضافات فان الواجب وصفاته لما كانت ازلية ونسبته
الى جميع الازمنة على السواء ويجوز ان يتعلق العلم الزماني بالزمانيات في اوقاتها
والتعلق ايضا غير زماني كما قالوا في علم الواجب انه بحضور الاشياء كلها في وقتها
مع ان العلم ازلي وكذا الحضور بمعنى الاحضار مع ان الحضور اضافة وسيجيء هذا
ايضا تفصيلا واما الانصاف فانه بعد تجويز كون الكمال هو الصفة مع وصف الحدوث
يكون الخلف اشد والحق لانه يلزم ان يكون مع اعتبار الحدوث صفة دائم الثبوت
للواجب تعالى لكونها كمالا بهذا الوصف فقط مع لحوق تجددها واحداثه **قوله** ولهذا
جوزوا آه اقول تجويز الانتقال لا يدل على قولهم بانها ذوات لجواز ان يقولوا
بانها صفات ولكن يجوزوا انتقال الاعراض والصفات ويكون خلافهم في هذا
فقط وبهذا لا يكون مثبت التكفير في المقرر المسلم في حالهم القول بالقدماء ذواتا
او صفاتا ومن اثبت زيادة فعليه البيان بغير هذا الدليل نعم النقل بانهم قائلون
بالجوهرية متحقق قال في الصحائف نقلا عن الانجيل مستوجبا عنه نفسه قالت
النسطورية ان عيسى هو ابنه وقالت اوائل الملكانية انه ابن الله وقالت مطلب
اوائل الملكائية ان الآلهة ثلاثة احدهم عيسى ثم عدل اواخرهم عن التصريح
بهذا القول المستنكر فقالوا ان الله جوهر واحد وله ثلاثة اقانيم ذاتية
ثلث خواص جوهرية اقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو الكلمة
واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلث واحدة في الجوهرية ثم قالوا
ان الكلمة اتحدت بعيسى واختلفوا في الاتحاد فقالت النسطورية معنى الاتحاد
ان الكلمة ظهرت في العيسى وصارت عنه هيكلا وقالوا ان المسيح جوهران
اقنومان احدهما الهي والآخر انساني ولذلك صح عنه الافعال الالهية من اختراع
الاجسام واحياء الموتى والافعال الانسانية من الاكل والشرب وقالت
اليعاقبة الاتحاد هو الممازجة حتى يصير منهما شيء ثالث واقنوم الكلمة نزل من
السماء وتجسد من روح القدس وصار انسانا هو المسيح وهو جوهر من جوهرين
واقنوم من اقنومين جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي وقالت الملكائية المسيح
جوهران واقنوم واحد وانما وقع في كلمتهم هذه الشبهات لانه جاء في عدة
مواضع من الانجيل ذكر الله بلفظ الاب وذكر عيسى بلفظ الابن وذكر الاتحاد والحلول

والحلول انتهى ثم ان ما هو قولهم في المعدول اليه من ان الله جوهر واحد وله ثلاثة اقانيم ذاتية
اي ثلث خواص جوهرية انهم يقولون باربع جواهر قديمة **قوله** واثبات ذاته
وصفاته القديمة اقول لا يخفى انه يلزم من اثبات ذات وصفات قديمة ذوات
قديمة وذلك لان الذات القديمة مع كل واحد من الصفات او مع اثنين اثنين
او مع ثلثة ثلثة منها مثلا موجودة مغايرة للذات بالذات وليست هي الصفات
وهو ظاهر وليست ايضا عين الذات القديمة بالذات لان الكل يغاير الجزء بالذات
ولا شبهة في وجود المجموع ايضا عند وجود كل واحد من اجزائه واعتبار التركيب
لا ينافي وجودها حقيقة ايضا فيلزم القول بذوات قديمة فتأمل **قوله** ومن
اسنده الى الكشف آه هذا على تقدير ان يكون النسخة قبله مما لا يدرك بالكشف كما هو
الظاهر الملايم يكون من تتمة كلام بعض الاصفياء واما اذا كان النسخة مما لا يدرك
الا بالكشف فيكون كل ما في رد كلام بعض الاصفياء وتقريبا له ولا يخفى عدم
ملايمته **قوله** اما سمعا فلقوله تعالى آه الدليلان المذكوران انما يدلان على
ثبوت اصل العلم له تعالى واما التفصيل الذي سيذكره الشارح عند شرح قوله لجميع
المعلومات فلا يستفاد من هذين الدليلين اما الاول فلانه انما يدل على عموم
علمه تعالى على الغيب والشهادة في الجملة واما الثاني فلانه انما يدل على علمه تعالى
على افعاله المتقنة لا على جميع افعاله تعالى ولا على افعال غيره ان قيل به ولان
دعوى اتقان جميع افعاله الآن تقول انه دليل على علمه تعالى على غيره في الجملة على
ما يقول فيما سيأتي اما علمه تعالى بغيره فلا نقول لجميع الغير كلية وجزئية فلا يتبع
آه ولا يخفى ما فيه فالاولى ان يجعل هذه المسئلة كما يفصح عنه الفاء في قوله
فهو عالم آه من متفرعات المقدمة المجمع عليها وهي قوله متصف بجميع صفات
الكمال منزه عن جميع سمات النقص نعم لو كان وجه اجماع العقلاء على تلك المقدمة
الكلية من جهة الاستدلال بالخصوص على جزئي جزئي من جزئياتها لم يحتج ههنا
الى الاستدلال والا فلا **قوله** قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق يحتمل ان يكون الايات التي في الانفس غير الايات التي
في الافاق فيجوز ان يكون الايات التي في الافاق الموجودات الخارجية والايات
التي في الانفس الموجودات الذهنية من المعقولات الكلية الموصلة الى المجهولات
كذلك وغيرها ويجوز ان يكون المراد من الايات التي في الانفس احوال النفس
ومراتبها وصفاتها وتنقلها في كل آن وترقيها من مرتبة النفس الحيوانية الى مرتبة
القلب ومنها الى مرتبة الروح او السر على اختلاف القولين ومنها الى السر والروح

على ذلك الاختلاف و منها الى مرتبة الاطلاقية و بهذا المقام يا اجمل نثر الاقدام
لكم البعوض كما بينه ارباب التحقيق فيكون المراد من الآيات التي في الانفس حتى بعينها
الآيات التي في الآفاق و يكون اشارة الى ما قال به ارباب التحقيق من ان كل ما في
الآفاق في الانفس و على هذا اراءة آياته تعالى في الموطنين اي الآفاق و
والانفس كشهادة عدلين لاثبات الحق و ليس ما في الانفس موجودا ذهنيا
بل موجود عيني ايضا و ايضا يجوز ان يكون قوله سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم اشارة الى مرتبة عين اليقين بل الاول الى علم اليقين و الثاني
الى عين اليقين و قوله تعالى حتى يتبين لهم انه الحق اشارة الى مرتبة حق اليقين
فيكون المراد من الآيات الصفات فمعنى اراءة صفاته تعالى في الآفاق و في الانفس
اراءته تعالى نفس الآفاق والانفس لان صفات الشيء لا يتحقق الا بوجوده
فاراءته عين اظهاره الآفاق وان كان ظاهر قوله آياتنا اشارة الى مرتبة
علم اليقين لان الاستدلال من الآثار كالنور الذي هو مرتبة اليقين بحكم
اليقين والذي يحتمل ان يكون لقرب الاستعداد كما في ارباب الحقيقة عسى
ان يطلع شمس الحقيقة من مغربها فان مغرب شمس الحقيقة هذه الصور الهيولانية
والاعراض الجسمانية بل كل ما سواه تعالى من الموجودات مغربها لاختفائها بها
قالوا و في آخر الزمان ترقى الاستعدادات بحيث يكون مغارب شمس الحقيقة
مطالعها فالشئون التي كانت مغربا للاختفاء بها والاختفاء لشمس الحقيقة
يكون مبدأ للظهور بسبب ترقي الاستعدادات قوله فانه هو الذي يعلمه آه
انه ان اراد انه هو في نفس الامر مسلم لكن لا يستلزم العلم بهذا الحكم ولا موضوعه
لجواز ان لا يحصل العلم بالعلم وان اراد انه هو في علمه ممنوع لذلك بل نقول فالاولى
ان يستدل بان اتقان الافعال يستلزم علم الواجب بان صانعها عالم و هذا
يستلزم العلم بالصانع لكونه موضوعه و الكلام في انه بالكنه او بالوجه فيبحث
آخر وانظر انه ليس مطلق فيهنا قوله و هذا كما وقع فيه الفلاسفة اي استلزام
علم شيء لشيء آخر على الشيء الاول بذاته كما وقع فيه الفلاسفة المتكلمين لكن
الفلاسفة لم يثبتوا علمه تعالى بذاته من علمه تعالى بالاشياء بل اثبتوا علمه تعالى
بذاته بانه جوهر مجرد حاضر عند نفسه والعلم هو حضور الشيء عند العالم نعم فيه
فان فيه توهم دور لكنه مدفوع لان لهم دليل آخر ايضا على علمه تعالى بالاشياء
غير ما سلكه وغير ما ذكر من علمه تعالى بذاته وهو انه مجرد وكل مجرد يجب ان يكون
عاقلا للمعقولات كلها فاطلب تفصيله من الكتب المبسوطة فيكون لهم في اثبات

ومنها الى مرتبة الطولية (?)

في الآفاق في الموجودات اي جميع التي
ثبت من قبل احوال النفس
ويحتمل ان يكون الآيات التي (?)

اليقين ح
بل حق اليقين كما اشار
كمال حق اليقين نفسه (?)
حق اليقين (?)

المتكلمين و

في اثبات علمه تعالى بذاته و بالاشياء غير نهج المتكلمين فان المتكلمين اثبتوا اولا
علمه بالاشياء من اتقان الافعال ثم اثبتوا من علمه بالاشياء علمه تعالى
بذاته والحكماء اثبتوا اولا علمه تعالى بذاته لما ذكرنا ثم اثبتوا من علمه بذاته
علمه بالاشياء بانه علة الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
لا يخفى انه يلزم ما سند لك على ما ذكر لان اثبات علمه بذاته على ما ذكر
انما هو بعد اثبات علمه بالمعقولات كلها فاثبات علمه بالمعقولات
كلها بعد اثبات علمه بذاته يكون استدراكا وليس كاثبات شيء بدليلين
ولا يمكن ان يكون المراد ان استلزام علم شيء لشيء علم ذلك الشيء بنفسه
كما وقع فيه الفلاسفة كما ذكر ولكن الفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بهذه
المقدمة من نهج آخر لا بالدليل المذكور هنا من قوله فانه هو الذي يعلمه لان
علمه تعالى بذلك استدلالا لا يحتاج الى العلم بهذه المقدمة او غيرها خصوص
في العلم بعلمه بنفسه للاشياء وخصوصا العلم بعلم نفسه بنفسه لكنه نحن
لا نحتاج في علمنا بعلمنا بشيء الى الاستدلال كما اشار اليه بان العلم بالعلم ضروري
ما خالف فيه احد وانما الاحتياج الى هذه المقدمة لنا في اثبات علمه تعالى بنفسه
فاعرفه ولا يبعد كل البعد ان يقال المراد من قوله و هذا كما وقع فيه الفلاسفة
آه كونه عالما بجميع المعلومات كما وقع فيه الفلاسفة وهذا هو الملائم
وقوله واشتهر تقدم آه جواب عن السؤال المقدر بان المشهور نهج خلاف
ما ذكرت وحاصل الجواب انه اشتهر عنهم ذلك وليس ذلك منهجهم عند
التحقيق قوله فالفلاسفة لم يوجد آه اعلم ان ههنا مطلبين ولكل مطلب
مأخذ فمطلب علم الواجب تعالى بالاشياء ومطلب عدم علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة من حيث تغيرها وما اخذ الاول على ما اشار اليه هذا الفاضل بقوله
ان الحكماء اه العكس فان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول آه واشار اليه المحشي حيث قال ايضا
بقوله لو الفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر وتطول الكلام فيه ان ذات
الواجب علة لجميع الموجودات سواه وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فيجب علمه تعالى بالمعلولات كلها فهذا اي هذا لو تم لدل على علمه تعالى
بجميع معلولاته كلية او جزئية و مأخذ الثاني على ما قالوا انه من صفة ان العلم
يجب ان يكون مطابقا للمعلوم فالمعلوم اذا كان متغيرا كما في الجزئيات المتغيرة
يجب ان يكون العلم المتعلق به ايضا كذلك والا لزم ما ذكر ونفقه الامر الواحد
الذي هو العلم للامرين المختلفين اعني الجزئي المتغير في الوقتين او عدم مطابقته

مطلب

مطلب

العلم بالمعلوم وبطلان نهاظ وتغير العلم على الواجب وكونه محل الحوادث وخلوه
عن صفة ثبوتية وتحت مجموع فوجب ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئي المتغير من حيث هو متغير
وان زال الشبهة بقوله لامتناع كون آه فبين مطلبي المأخذين تناف فيعي التغير في
احد المأخذين حتى لا يكون ما يلزم منهما متحدا فبين فلا يرد ان اختلاف المأخذ مطلب
معنى لا يستلزم اختلاف المطلب فان مطلب العلم ثبتعلق بكونه عالما بالجميع والبعض
بل الدليل يدل على عمومه على ما ذكره وذلك التغير اما بان يستدل على علمه تعالى بوجه
لا يشمل الجزئيات المتغيرة الا بالعلية فان جهة علمه تعالى شاملة للجزئيات مطلب
وما قام ان يقال الجزئيات من حيث هي جزئيات ليست معلومات له تعالى لان
الجزئية ليست باعتبار ان في الموجود شيء موجود يكون باعتباره الشيء الجزئي جزئيا
بل المعلوم بالعلم الجزئي والعلم الكلي شيء واحد والفرق في نحو الادراك فان
الاول ادراك بالآلات الجسمانية والثاني ادراك لا بالآلات الجسمانية فمعنى نفي
العلم بالجزئيات عنه تعالى نفي الاحساس عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا نفي العلم بوجود
وليس فيه نقص بل هو نحو تام نقص والذي يظهر من كلام العلامة بعد قوله
فالصواب انما اراد بالمطلب هنا المطلب الثاني وعبر بالمأخذ قوله قلت كان
مذهب الفلاسفة آه ظاهر الكلام ايراد على العلامة الطوسي وتوجيه لا توجيه كلامه
حيث قال ولا وقت ثم قال حاصل مذهب الفلاسفة ولم يقل حاصل كلامه فان حمل
على انه توجيه اخر يرد ان ما ذكره المحقق لو لم يحمل على ما ذكره الشارح وجه صحيح فكان
الا ان يقال ان بينه وجه صحيح بوجه اولا ثم يتوجه الى ما وجهه نفسه وان حمل على انه
ايراد والظاهر هو هذا لان المحقق حصر العلم بالجزئيات بالآلات الجسمانية والواجب
منزه عن الآلات فكان الاولى ان يبين وجه فرده اولا بانه يلزم على هذا الحصر
نفي علمه بالجزئيات غايته انه دليل آخر غير التغير ثم يوجه كلام المحاكي بالتوجيه الذي ذكره
الا ان يقال انه اراد تحقيق كلام المحقق على وفق مذهب الفلاسفة ولذا قال حاصل مطلب
مذهب الفلاسفة واورد لفظ قلت باعتبار زيادة التحقيق فيه وقوله المحقق
وما ذكرت الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة معناه وادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث هي جزئية ولا يمكن ان يقال التغير صفة العلم حقيقة كالكلية والجزئية
وتوابع الى الاذهان وقد يوجه قولهم بان الواجب تعالى يعلم الجزئيات على الوجه
الكلي انه ليس في علمه كان او سيكون وليس داخلا تحت تصرف الزمان وفيه
الجميع الا زمنة على السوية كما سبق ان الكلي وقد يعبر ايضا بان الكلي قد يطلق على
ما لا يتقدر او لا بعد ولا جهة كما يقال المعقول والمحسوس ورب النوع كليات مطلب

كليات بهذا المعنى وفائدة الكلام ان علمه بالجزئيات بالارتسام في الآلات
الجسمانية فله مقدار وبعد وجهة قال في العروة فالقائل بان الله عالم بالكليات
لا بالجزئيات نظرا الى علمه وحذرا من حدوث الشيء في علمه مما يوجب التغير وانه عالم
بالجزئيات على الطريق الكلي لا يجوز تكفيره لانه طالب لكمال الحق المتعال فلا يعوى
بل يجب سهوه لئلا يلتبس علم الواجب وجوده على الممكن وجوده الموصوف
بالجهل الى نوع غلط من الشان الاخفى قوله شخص لا نوع له والا لزم
التشكيك لان التشخص اذا كان له نوع لافتقر تشخصه الى اخر وهكذا قال الشارح في حواشيه
على التجريد وما ذكروه من ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم
حصروا الممكنات في المقولات العشرة حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع
ذكر شيء خارجا عنها فليس في الممكنات عندهم تشخص لا يكون حقيقة
نوعية ولكن نقل شارح حكمة العين عن الشيخ في جواب القدح في انحصار
الاعراض في التسعة بالنقطة والوحدة بانا لا نقول ان الاعراض الموجودة
منحصرة في هذه التسعة بل ندعي ان الاجناس العالية من الاعراض الموجودة
منحصرة فيها فلا تنتقض النقطة والوحدة نقضا على ما ادعينا لانهما ليستا بجنسين
فضلا عن كونهما عاليين ومثله كما سكن العلا د وقال فلا يدخل في عرضه
ساكنوا الفرس ونازلوا الصين رسما مما قال ما هو حضرته قوله وليس هذا
مذهبهم لم يظهر لي وجه ابتناء التشنيع على جزئية التشخص حتى يدفع بنفي الجزئية
بل الذي يظهر لي ان الجزئية لو كانت تستلزم تغيرا في المعلوم سواء كان وجوده
او عارضا فانما به ابيض وجود المعلوم كما هو التحقيق عند الشارح يلزم ان لا يعلم
الواجب تعالى عن ذلك الجزئي واما اذا كانت الجزئية من نحو الادراك فلا يلزم
من نفيه عنه تعالى نقص لانه في الحقيقة نفي الاحساس بالآلات الجسمانية مجردا
الايراد والدفع عليها الجزئية او المعلوم امر لا خلاف كما هو مادة الشبهة كما ذكره لانه
للشارح ان يقرر كلامه بوجه اخر بان يقال اذا كان التشخص نفس الوجود
الخاص بالموجود لا يكون امرا موجودا واعتباريا قائما به او منتزعا عنه
في الخارج بل زائدا في التصور على ما قرره في موضعه في الوجود العام فيمكن
ارجاعه الى نحو الادراك فتامل ثم ان كان التشنيع على القدماء بناء على ما
اشتهر بين المتأخرين كما اشعر اليه قوله شنع عليهم فيه بناء على ما اشتهر بين
المتأخرين حيث لم يقل شنع على المتأخرين كما ذهبوا اليه من ان التشخص آه وكذا
يشعر قوله في حواشيه بعد تحقيق مذهب المتأخرين كما ستنقله وهذا غفلة

التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لم يعتقدوا احاطة علمه
بجميع المعلومات تعالى عن ذلك حيث لم يقل ثمة التشنيع عليهم اي على المتأخرين من
فانه نسب اليهم انهم كانوا سبب التهمة والطعن على الحكماء المحققين ع عقل جزئي عقل كل بدام مرد
فالجواب بانه ليس مذهبهم هذا محضه وان كان على المتأخرين نفي كون مذهبهم
هذا ايضا في ما نقله وقرره في حواشيه على التجريد حيث قال المتأخرون ذهبوا ان التشخص
امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون
ذات زيد عندهم مركب عقلي من الجنس والفصل والتشخص وكما يصير الجنس بدخول
الفصل فيه متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه
شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا
بذاته كما سبق انفا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة لحصة كل
منها ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم
ان هذا الامر في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي
العالية وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم
لم يعتقدوا احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك انتهى قال والذي يتحقق من
كلام القدماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل التشخص عين نحو الوجود
الخاص به لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا بل بمعنى انه كما انه بالوجود
يصير مبدأ الاثار كذلك يصير ممتازا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار الا ان تتكلف ويقال المراد ان المتأخرين ذهبوا مذهب القدماء كذا
لا ان المتأخرين جعلوا هذا مذهبا اخر فيكون قول الشارح هناك والذي يتحقق من كلام
القدماء ان الماهية الخ ردا لما فهم المتأخرون من كلام القدماء وظنوا انه مذهب
القدماء فعلى هذا لا يتجه الاعتراض على المتأخرين لانه ليس هذا مذهبهم بل هذا ما فهموه
من مذهب القدماء ولا على القدماء لانه ليس هذا مذهبهم عند التحقيق قوله هذا
النحو من الوجود المقارن الخ ليس الغرض من هذا التقييد ان اعتبار الوجود دخل في الوجود
الاخر بسبب مقارنة العوارض والازمنة او الدور بل كل وجود في نفسه
ممتاز عن كل وجود اخر والعوارض ليست مشخصات بل الغرض ذكر المشخص بحسب تحليل
من النظر عندنا وتختلف تلك العوارض بحسب اختلاف المدارك ولذلك يقع التلف بعضها
بعضها في تعيين جزئي معين بحسب هذا النظر مثلا لو كان شيء في موضع بعيد وله
لون مخصوص ومقدار مخصوص وشكل مخصوص ومقارن مخصوص ومكان مخصوص
الى غير ذلك وقد يعتبر احد بالمقابلة واخر باللون واخر بالشكل واخر بالمقدار مع

یکام دینی ع ورا کام کرد

مطلب

مع الغفلة عن المشخص الاخر الذي عينه به الاخر فكل يصدق الاخر في تعينه لو وقف
مثلا لو قال لا احد هذا الجسم الكبير وقال اخر انه يريد هذا الجسم الصغير مثلا نقول نعم
قطعا انه المتشخص بحسب تحليل النظر تختلف باختلاف المدارك **قوله** لا كلي
له من نوعه ويجب ان يكون انحصاره بحسب الذات اي يمتنع فرد اخر منه في ذاته
معا وبدلا لان الكلي من حيث ذاته فرد وتخصيص الكلي بهذا الفرد عند ارادته تحصل حقيقته
وان انحصر في الواقع لا بقيد وجه تخصيص هذا الفرد مع استواء نسبة الكلي عند
العقل وفي ذاته الى الكثيرين معا او بدلا فالشمس مثال فرض على تقدير العقول
بامكان شمس اخرى وتحقيق على تقدير القول بامتناعها وفي الشرح الملخص لعل
في تعقل الكلي المنحصر في الفرد الذي له افراد ممكنة بالشمس فيه بقوله عند من يقول
بامكان افرادها الاخر ففيه اشارة الى الخلاف والكلام في المثال سهل
ولا تعلق للعرض فيه بل الغرض في تعيين مرامهم من كلامهم لكن كلا من الموضعين
بين الكلام في الظاهر يدل على ان عدم الاشتراك في الواقع وان امكن ا
اشتراكه يكفي في جواز صدور الجزئي والا لكان المحذور باقيا يقول بدل قوله
مع عدم الاشتراك في الواقع مع امتناع اشتراكه في الواقع بل النفس و
الفرض وجعل الاشتراك بالفعل بين الكثيرين يمتنع عن صدور جزئي فتعقل
قوله ولكن سؤاله اه قال الشارح رحمه في حواشيه على التجريد وما قيل
في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة التامة ما لم ينضم
اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير قار والا لزم تخلف المعلول عن العلة لا يجدي
ذلك بل هو دليل اخر بناء هذا التسليم على ما ذهب اليه الشيخ واما على ما
ذهب اليه بهمنيار من انه يجوز ان يقتضي شيء عدم نفسه كما نقلنا في
انعدام الحركة في جواب شبهة الامام في تجدد الحوادث فلا نم ولكن لا يكون
الكلي المنحصر في فرد الذي ما يمتنع فرد اخر منه فتتم الدليل الاول بالمذكور
فلم يبق شيء بل يمكن دعوى الاشتراك بالفعل ايضا في الحركة تفاصيل
قوله اشتهرت بالمثل الافلاطونية اه المثل الافلاطونية عقول مجردة
مدبرة للانواع الجسمانية قال الشيخ في شرحه للهياكل نقلا عن صاحب
الهياكل اعلم ان حكماء الفرس وغيرهم من الحكماء المتألهين كهرمس المسمى
بوالد الحكماء وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم ذهبوا الى ان لكل نوع
من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم النور
هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في

مطلب في المثل الافلاطونية

في الحجب من النباتية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور
وغيبتها عن انفسنا والا لكان لنا شعور بها بجميع هذه الافعال من تلك الارباب حتى قالوا ان الالوان
الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس على اختلاف تنوعها وكذا جميع الهيآت فان تلك الهيآت ظلال
لاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الارباب النورية وكذا رائحة المسك ظلال هيئة نورية
في رب نوعه فان الارباب تفيض على اجسام من عبادها انوارا عارضة لها ويلزمها نسب مختلفة تنظهر
فيظهر صورها في اصنافها الجسمانية ودليلهم على ذلك وان كان اقناعيا فلا يدل على وجوب المدعى
فان اطلاعهم على ذلك بان هذه الحجة المذكورة المرتبة على انسلاخهم عن الهيا كل الظلمانية ولما
حاولوا الحجة لغيرهم ممن ليس من اهل التجريد وقلت هذه وجميع المتالهين متفقون على ذلك واكثرهم
صرح بانه شاهدها وحكى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات بان التعلق البدنية وشاهدها وحكى
ان حكماء الفرس اكثرهم منها فشاهدوا صنما اى خرداد ورب الماء خرداد ورب الغاز اردبهشت
والى تلك الارباب اشار سيد نا الكاشف عن حقايق الانبياء بقوله اتاني ملك الجبال وملك
البحار فاذا اعتبر رصد يختص لاشتى من معدوده كبطليوس وابرخس ومن ضاهاهم فى ارباب
الانواع الجسمانية فى الامور الفلكية فى الحركات وغيرهم حتى تبعهم من تلاهم فى ذلك وبنوا عليهم علومها
كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين النبوة والحكمة فيما شاهدوه من اصحاب الروحانية
في خلواتهم ورياضاتهم انتهى بعبارته وتنبيه ان ذلك العقل المجرد الذي هو رب النوع كلى فى ذلك النوع
اما بمعنى ان نسبة هذا العقل الى جميع اشخاص النوع على السوية وان العناية بحسب الاستعداد
واما بمعنى ان رب النوع اصل ذلك النوع وهذا لطيفة وقاعدته وقانونه وعداره واما بمعنى ان رب
النوع لا يعتد له ولا بعدد لانه كما يقال للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى ان رب النوع
الذي هو جزئي لا يمنع نفس تصوره مفهومه عن وقوع الشركة كما فهمه بعضهم واعترض عليه بحسب فهمه في قوله
كليات على غير مرامه تعلم ان المثال غير المثل فانه صور موجودة قائمة بنفسها يرى عند النظر في المرآة
والتخيل فان رؤية الصور المرئية عند افلاطون ليس لانطباع الصور في المرآة ولا يكون الصور في
الهواء ولا لانعكاس الشعاع بوجوه ذكرها بل المرئيات صور شبحية موجودة في عالم متوسط
بين عالمي العقل والحس يسمى بعالم المثال وهي قائمة بذاتها ومتعلقة لا في مكان ومحل وقد يكون بهذه الصورة
المعلقة لا في مكان ولا محل مظاهر فصور المرآة مظاهر المرئيات وصور الخيال مظاهرها الخيال ولم يذهب الى
ان المثل هيات عقلية سيما اذا كانت متمعة صورى قائمة بنفسها بل انما هي مجردات قال في شرح
الفصوص اعلم ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا
مقداريا وبالجوهر العقلي في كونه نورانيا وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي لانه برزخ وحد فاصل
بينهما وكل ما هو برزخ بين الشيئين لا بد ان يكون غيرهما بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه
اللهم الا ان يقال انه جسم نوراني في غاية ما يمكن من اللطافة فيكون حدا فاصلا بين الجواهر المجردة

ويمكن ان يكون معنى قولهم الواجب يعلم الجزئيات بوجه كلي بهذا المعنى فانه لا مقدار له فاعلمه

مطلب

المجردة اللطيفة وبين الجواهر الجسمانية الكثيفة ثم قال لا بد ان يعلم ان لكل عالم وجوده في العالم الحسي
مثالا في عالم المثال دون العكس لذلك قال ارباب الشهود ان العالم الحسي بالنسبة الى العالم
المثالي كحلقة ملقاة في بيداء ما لا نهاية لها فافهم ثم قال وعليك ان تعلم ان البرزخ الذي
يكون الارواح فيها بعد المفارقة من النشأة الدنيا وهو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة
والاجسام لان مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دورية والتي قبل الصور التي يلحق الارواح
في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في النشأة الدنيا بخلاف صور البرزخ
الاول ويسمى الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي لامكان ظهور ما في الاول
في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الآخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الاول
لذلك يشاهد كثير منا ويكاشف البرزخ الاول فيعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنيا من
الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى والكثير هو المعلم الخبير وان اردت
تفصيله فارجع الى الفصل السادس من شرح شرف الدين داود قوله اولى بان
يكون عقلا اي ادراكا فالعقل بالمعنى المصدري فادراك الواجب للاشياء هو نفس الاشياء
فقوله وكلام شارح الاشارات يحوم حول الظاهر من كلام الشفاء لعله لعدم النص فيه الظاهر
كلام الشفاء كما اوله فكلام شارح الاشارات صريح في ان العلم بالمعلول نفس المعلول
في المعنى ظاهر الشفاء وكلام شارح الاشارات متفق بان لكن لا يلائمه كلام الشفاء
وكذا قوله وقد صرح في الشفاء لكن الا ان فى افاداته حين خصوصا في العظام المحققين وقوله
واعتبر من نفسك رفع الاستبعاد لكون العلم بالمعلول نفس المعلول بانك تعقل الصورة اي صلبة في
نفسك التي هي صورة علمية للمعلوم اي هيئة بذاتها تلك الصورة ولا بصورة تلك الصورة حتى
تتضاعف الصور مع انك تستقل في علمك تلك الصورة فقوله ولا تظنن اشارة الى رد ما
يتوهم ان منشأ العلمية في الصورة هو الحلول المعلولية بان الحلول انما هو شرط
في تعقلك اياها لانها كانت علة لشيء بل المعنى في العلم الحصول اعم من الحصول لشيء كما في الحلول
والحصول من شيء كما في الصدور قوله وغيرها ان تبلغ صورها في جوهرة تكثر صور الاشياء تتصور
تلك الوجوه الاول تكثر صور اي خارجية للاشياء بان يكون لزيد صورة خارجية مغايرة لصورة
عمرو وفي الخارج وظاهر ان المراد ليس سلب هذا التكثر والثاني تكثر الصور الذهنية بان يكون لكل
شيء صورة ذهنية مغايرة لصورة ما سواه ذهنية وسلب هذا التكثر مع قبول الصورة
الذهنية للاشياء يوافق ما سبق من الشيخ من ان علمه تعالى للاشياء علما حصوليا بسيطا
ولكن لا يوافق المقصود هنا من نفي الصورة القائمة بذاته تعالى الا ان يقال المقصود هنا من
قوله بل تنفيض عنها صورها معقولة بطريق الترشح والاضافة والثالث تكثر الصورة
بطريق الترشح والافاضة والثالث تكثر بان يكون لكل شيء كما له صورة خارجية وصورة ذهنية
مجملا ومفصلا فسلب هذا التكثر هو المقصود وظهر في جوهره يجوز ان يرجع الى كل شيء والنكتة
في افراد الضمير وارجاعه الى كل شيء هو التصريح بالمقصود وان يرجع الى الاول الواجب
ويعود بالكون العلم بهذه الصور الذهنية القائمة فانه ان يقول علمه تعالى للاشياء هو حضورها
الخارجية كما يقول به القائلون بالعلم الحضوري ويقول علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته
موافقا لما سيجيء نقلا عن البعض من ان علمه تعالى بالاشياء منطوي في علمه بذاته تعالى
ويلائم هذا المعنى قوله ويتصور حقيقة ذاته تعالى تصورها ذيل النفي فان كان المراد انه يتعقل
الاشياء بتصور بالذات فقط بدون ان ينضم اليه صور الاشياء بان يرجع الكل الى العقل فقوله
بل تفيض عنها اه يكون بيانا للالزام الثاني وهو القول بالحضور بل بهذا يظهر محمل وتوجيه هذا الاجمال

مطلب

مطلب

الصورة

النسخة التي وجدت فيها وهو استدلالي اولا بان اثم بلفظ تعالى حيث صرح ضمير سوى الله وهكذا
قوله ولانه يعقل ذاته وانه انما كان النظر اذ ليس المقصود منه اثبات العلم له تعالى بوجه خاص بل
بان يكون ولانه انما دليلا مقدما على المدعى وهو فيتعقل عن ذاته كل شيء والانجاز الملابس
ان يقول فيعقل من ذاته ايضا كل شيء وكذا الى سبع ترك الفاء في قوله فيعقل في ذاته كل
واما على ما ابن الاحتمال فيكون دعوى الاولوية وبدعيتها دليلا اولا وقوله لانه يعقل ذاته دليلا
ثانيا معطوفا عليه فقوله فيعقل من ذاته كل شيء اعادة للمدعى تعرضا ثانيا كما هو دأب المصنف
عن بعض الثقات المتتبع لكلام الشيخ ان الشيخ يحكم المرام منبها بالتكرار والاعادة وتضمين العبارات
المختلفة بحيث يعسر على الناظر اخذه ثم اعلم ان دعوى التصريح ونفي كون علم الواجب بالاشياء
صورية قائمة بذاته تعالى ودعوى الظهور في كون العلم نفس الصور اي جزئية حيث في الحكم
حول كما هو كلام الشيخ فلا يخالف اصلا وان كان يرده ايضا حتى لا ان الظهور انما هو ان العقل
عن صحة عطف قوله وبتصور حقيقة ذاته تصورها على قوله يعقل الاشياء وبعد العطف لكن الى
التغير وعدمه فافهم هذا فاشرح به في طرح البحث الامر عنا باجزاء كلي على حال كلام الشيخ
قوله من عقله كامن موصولة اي على من عنده معقول العقل الفعال ادركه ويجوز ان يكون
على صلة الفاء بعينه اي الفاء بصفة على من عقله فيجب التكلف في ارجاع الضمير المنصوب في
عقله الى الاشياء او الصور لذا يجب التكلف على تقدير كونها موصولة في حرف لا موصولة و
وقوله وعقله لذاته اراد ادركه **قوله** بان عقله لذاته اراد الى ذاته لانه ادرك ذاته
على ذاته فادراكه بذاته علة كان ادراكه ذاته ايضا علة فقوله لذاته يحتمل المعنيين **قوله** فاعلم
بلوغ المعلولين كون الادراك المعلول الاول معلولا ثانيا على كون ادراك المعلول الاول المعلول
الاول **قوله** ان كانت الجواهر العقلية الخ بهذه المقدمة ليتفرع كون ادراك العقل بالاشياء
في الجملة والمقدمتين اللتين بعدها احداهما قوله ونعم العقل الاول الواجب والثانية قوله
ولا موجود الا وهو معلول الاول الواجب ليتفرع ارتسام الجميع بالفعل وانه يعقل ان الجواهر
العقلية تنتهي اليه بحسب نسبة جواهر الى ذاته النفوس المجردة فان المادة مع انها ترتسم
في الحواس ما يدركها النفس حقيقة ولا يضر كون الجواهر مرتسمة فيها ولا يبعد عن جلال شأنه
وعلو سلطانه تعالى ان يكون الكليات التي ارتسمت فيها الى اسرار الموجودات مثل الى ذواتها فقدره
والعقول المجردة التي جميع كمالاتها بالفعل يكون بالنسبة اليه كالحواس بالنسبة الى النفس الناطقة
ثم لا يخفى ان الصور المرتسمة في كل عقل ليست من معلولات العقل الاخر ولا حالة فيه فيلزم ان يحل بها
العقل الاخر ارتسام صورها فيه فيلزم ان يتضاعف الصور في كل من العقول الى غير النهاية الا ان
يقال الصور المرتسمة في كل من العقول كما انها صور علمية للموجودات الخارجية كذلك الصور علمية
للصور العقلية التي في العقول الاخر فلا حاجة الى الارتسام مجددا فلا تضاعف من لزوم كون كل من
الصور صورة علمية بالنسبة الى الصورة التي في العقل الاخر وخارجية واصلية
ايضا بالنسبة اليها على حسب اختلاف الحيثيات **قوله** فكيف هذا الكلام اي كلام علي وتحقيق قول
الالهيات المذكورة سوالا بعيد والا فمنافيا تتوجه ان لو كان مراد شارح الاشارات
كما فهم لاستدلال على ان علم الواجب حضوري لا ارتسامي واما اذا كان مراده دفع الاستبعاد
التي ربما يتوهم توجهها على تقدير كون علمه تعالى حضوريا فلا والظاهر هو هذا كما نبه في ذلك
الشرح على ما نقل الاستاد روح الله روحه خلاصته من حواشيه على شرح الاشارات الواجب
ان كون علمه تعالى ارتساميا بانه يلزم منه كثرة صفاته الحقيقية وكونه قابلا وفاعلا بالنسبة

بالنسبة الى تلك الصور وكونه محلا لمعلولاته وكونه معلوله الاول غير مباين لذاته الى غير ذلك
مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء وتحقيق ان علمه تعالى عين ذاته ولا يتغير الا بالاعتبار
ويعلم جميع الموجودات على ما هي عليه علما فعليا مجردا في جهة العلم بالجهة التي هي ذاته على حضوري
وكذا يعلم الجواهر العقلية جميع معلولاته على حضوريا وعلمه على الاشراق ارتسام فيها
والواجب يحضر عنده العقل مع جميع تلك الصور فمن هذه الجهة ايضا يعلم ذاتا صورها
ولا يخفى دلالته على ما قلناه لانه كان مردد بين الارتسام والحضوري يبطل
الارتسام فيعين الحضوري فلم يتصدى لدفع ما يتوهم توجهه على تقدير الحضوري نظرا الى الجواب
عن البحث الرابع ايضا عن قوله فمن هذه الجهة ايضا يعلم ذاتا صورها لانه يظهر منه ان علمه تعالى
من وجهين احدهما من جهة ان علمه علة للاشياء والكل حاضر عنده وثانيهما من جهة
انه يحضر عنده العقل المرتسم فيه صور الاشياء ويظهر هنا ايضا في قوله وكذلك الوجود
على ما هو عليه في ذيل قوله والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور والنور
عينها بل باعتبار تلك الجواهر والصور فلو سلم لزوم تأخر علم الواجب بهويتها عن علمه بالوجه
الثاني وبعدها انعدم علمه بالوجه الاول فلا شيء له تأخر علمه تعالى بالوجه الثاني غير
ظاهر وان تأخر على تقدير لزومه هو التأخر الذاتي ولا يخفى عليك ايضا ان ما نقله الشارح
ههنا من شارح الاشارات يدل على ارتسام صور جميع الموجودات في العقل صريحا
وما نقله الاستاد يدل على ارتسام صور على العقل فيه لا لجميع الموجودات الا ان يقال القول
بان العقل يدرك معلولاته على فعليا حضوريا راجع الى الارتسامية **قوله** الثاني يحتاج الخ
اقول لا يخفى انه على تقدير حمل كلام شارح الاشارات على الاستدلال كما حمله الشارح يكون المنع
الاول منعا للمدعى المدلل فيجب ان يرجع الى دليله وهو المنع الثاني وكذا المقدمة الممنوعة في
المنع الثاني مدلل وهكذا فلا يبقى في الحقيقة من الابحاث الستة الا واحد وهو البحث
قوله بل فكاد يكون مصادرة لان المدعى هو الحصول بالصدور وهو الحصول على وجه
يستلزم كون الصادر على وقد انجر اخر الكلام الى تصريح هذه الدعوى في الدليل ولعله انما
اخذه بالوجه العام قال فكاد يكون مصادرة ولم يقل يكون مصادرة **قوله** الخ لانه
الى علة قد يوجب المعلول وحده بلا شرط وموقوف عليه بخلاف القابل وقد مر الكلام
فيهما على وجه يشبعك فارجع اليه **قوله** فالحكم بحيث الكل هو انه لما كان اعتبارات
المعلول الاول علة للتكثير بانها فالاول العقل الاول في موضحة حيث اعتبر بعضهم فيه
الوجود والامكان الذاتي والماهية وبعضهم اعتبر بدل الماهية الوجوب بالغير وجوز
باعتبار كل منها صدور شيء كالعقل الثاني والنفس الفلكي والهيولى فكيف يجب اتحاد
معلولي العلتين المتغايرتين بالاعتبار اللتين هما ذات الواجب وعقله له تعالى اقول ان هذا
كلام على انه علي كلام شارح الاشارات على الاستدلال فيتجه عليه الحكم بالاتحاد ليتبين التغاير
وان فالتجويز كاف في منعه وحينئذ فمن معلول الاعتبارات الثلاث ايضا يجوز ولا فائدة في
ما حكم به لاحد منها وبين ما حكم للاخر حتى يلزم التحكم نعم لو كان في احد الموضعين جزم واذعان
وفي الاخر جزم على خلافه او تجويز خلافه لكان تحكما ومعنى شارح الاشارات اختيار ان اسناد
المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية كما مرت الاشارة اليه

وفصلناه بعض تفصيل وعلى تقدير كونه في مقام الاستدلال الظاهر انه ليس غرضه ان اعتبار كل
العلة كل منهما علة لاعتبار من اعتبار المعلول اوظ بهران اعتبار التعقلية الواجب لذاته
ليس علة لاعتبار كون المعلول الاول عقلا للواجب له والعكس لذاته لذات المعلول الاول
ولا بالعكس لان الواجب لم يكن له بالعرض اعتبار كونه عقلا لذاته تعالى وصدر عنه المعلول الاول
ليتحقق في المعلول وان على ما ذهب اليه الاعتباران المذكوران ولا مدخل فيه الاعتبار الذي في
الواجب في عقليته ولا حاجة الى التزامه ايضا بل غرضه انه لا بد من تعدد الاعتبارات
في العلة تعدد الاعتبارات في المعلول كذلك لا يستلزم تعدد الاعتبارات في المعلول تعدد
الاعتبارات في العلة والا لزم ان لا يتعدد الاعتبارات في المعلول الاول مع ان المعلول البدني
وهكذا الا يتعدد هذه علامها والتي مر بعد الانصاف فيسمع بالقبول والله اعلم باسرار العباد
قوله مما عن تعقل تلك اه قد عرفت فيما سبق ما فيه فارجع اليه وان كان الكلام
في العلم بنفس الصور لا بذي الصور كما هو ظاهر كلامه فللمنع مجال اذ قبل علم المجردات
بالصور القائمة بها علم حضوري فلا يتقدم عليه شيء فكذا علم الواجب تعالى بها ايضا حضوري
فلا يتقدم عليه شيء ايضا واحتياج الصور في قيامها الى الجوهر لا يضر لان مطلق الاعراض
من السواد والبياض يحتاج في وجودها الى موضوع قوله على ان ارتسام قدم تحقيق
فذهبهم في الشرح ولا يرد شيء على التحقيق وايضا انما يرد لو كان علمه تعالى بالاشياء علمهم ا
في حضور صورها وان كان الكلام في نفس الصور فلا ورود اصلا الا انه لا يكون
قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه كلية هنا قوله
بل نفس تلك الجواهر استطعت الى علة فانه ان اراد ان نفس الجوهر معلولة لذات الواجب
بذاته لا الصور القائمة بها علي انه فلا يجري في الصور المقدمة المذكورة التي موجودة ان
العلم بالمعلول نفس المعلول وما ليس فيه يجب لا علة الواجب ان العلم اما حصول
علولي او حصول صدوري وليس للصور بالقياس الى الواجب شيء من الحصولين فيرد انه
يجب لو قوله هو تحقيق قد صحح من ناس ان جميع الموجودات الى الواجب وعلمه بجميعها وان
اراد انها معلولة للواجب لذات الواجب بعضها بشرط او بلا فالصور فانها شرط
شيء غير الواجب في العلم الصور فيتوقف الضمير الى المرجع اليه في التذكير كذا في الاحتمال
ان يقع والا اختلف في احد الضميرين فيرد عليه انه لم يشترط احد في كون الصدور على الاستقلال
بهذا المعنى بل اصل الاستقلال المشترط انه كان في عبارة شرح الاشارات ما يوهم ذلك فان
قوله مما صدر عنه كل ما في العالم ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه توهم لكن المراد
من غير الشركة في التأثير بل يمكن ان يكون المراد سلب التأثير بالاستقلال عن العقول
المقابلة فان النفس لا تأثير لها في الصور لكونه صلة فيها فاثبات التأثير في الجملة
استقلال لا او شركة كافية في ادعاه وان اراد انها معلولة من حيث الذات لا من
حيث الذات مع الاعتبار معا فيكون بناء الكلام على ان اعتبار كون المعلول على معلول الجد
اعتبار من العلة كما مر فيجب ان لا يعلم الجوهر به تعالى بذلك النحو فيرد انه لم يشترط احد في كونه
على انه يصدر بهذه الاعتبار عن العلة وان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه
تأمل في كلمات هذا المحقق الشارح فانها رموز والغاز ولا تسرع في القدح والجرح

وحاصله انه لا وجه لايراده على شارح الاشارات لانه انما يكون نقضا على شارح الاشارات لو كان يعتد بها او يرد عليه بانه يلزم عدم سبق العلم على المعلول
الاول بما لا يكون حاصلا بهذا الايراد مشترك لكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة متاخرة عن الطرف كما هو عندهم وما اجاب المحقق
الحق بطريق اخر لا بهذا ولا ذاك فالاولى ان يراد باعتبار وجود العلم للممكنات متحققا بالمكنون فيكون الجواب عنه كقوله ولا يخفى ان ذلك
ان يجيب شارح الاشارات بمثل هذا الجواب

والجرح فيها بل في القبول انصف فاني قد سمعت من استاذي وهو تلميذ هذا المحقق العلامة
كتب في كثير من مواضع حواشيه على التجريد انه بعد ولم اعرف رمزه واحد لم باسرار عباده
والتوفيق من عنده قوله سنوقف عليها الاختيار اه نظر من كلامه ههنا ان الاختيار
صفة غير القدرة سنوقف عليها القدرة ولم يثبت صفة اخرى وراء السبع او الثمانية والظاهر
من نفس الاختيار ههنا نفس القدرة فيما يجيء لمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان القدرة
والاختيار صفة واحدة والقول بان القدرة ههنا وقع في البين لا ينفع في حسم مادة الشبهة
فان الاختيار لا يتوقف على الارادة بل عكسه ظاهر ولا يمكن ان يقال الارادة من الاختيار تعلق القدرة
ان تعلقها ايضا ازلية على ما يجيء الا ان الغرض في تقدم العلم وتاخره قوله لا يكون صدور
المعلول الاول بالاختيار والا يلزم التكثر في الصفة الحقيقية وهي العلم قوله فيلزم ان يكون
للحوادث وجود اه فيلزم تكثر الصفة الحقيقية نعم بل علمه تعالى بها فيتطرق الجواب
بان علمه تعالى بسيط اجمالي ويكون لا يلزم صدور الممكنات عن الواجب تعالى في الازل بل يلزم ان يكون
لها وجود في علمه تعالى قبل الحدوث كما في افعالنا الاختيارية وان لم تثبت بامتناع نفي العلم
عن الواجب تعالى في وقت فهذه المقدمة كافية في اثبات الوجود العلمي للحوادث في الازل
فلا حاجة الى المقدمتين ليس بقيتين الا ان نثبت بامتناع كونه تعالى محلا للحوادث فيكون
المقدمتان ليس بقيتان لاثبات اصل ثبوت العلم كافية فيه سواء كان قبل وجود الحوادث
او بعده لئلا يلزم كونه محلا للحوادث تامل قوله فهو بعضه الى نفي العلم والامر على ما نفسه على
الافعال الاختيارية في لزوم وجود الحوادث في العلم الازلي لكن حاصل كونه اه لا يخفى عليك
انه يلزم على العامل بالعلم الحضوري ايضا نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل وبعموم الحوادث
واشار اليه بعد اتمام الحوادث بقوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على تقرير الذي
قرره شارح الاشارات تامل وقد اورده استاذي رحمه الله في حواشيه على سائر الاثبات
الواجب القديم الذي يدفعه ان يقال كما قالوا ان الواجب سبحانه وتعالى محيط بالزمان وليس
محاطا به ولا يدخل تحت تصريف الزمان وليس له زمان بل هو زمان الزمان وليس عنده ماضي
ومستقبل وحاضر كما قال سيد الكل صلوات الله عليه وعلى آله ليس عند ربك صباح
ولا مساء فنسبته الى جميع الازمنة على السواء كما ان نسبته الى جميع الامكنة على السواء وليس
له مكان بل هو مكان المكان كما قال تعالى في جواب غوث العارفين وقطب
المحققين الشيخ الجيلاني قدس الله سره حين سئل عن مكانه تعالى انا مكان المكان وليس لي مكان
كذا في الرسالة الغوثية وليس بعضها بالنسبة اليه قريبا وبعضها بعيدا فالموجودات
كلها من الازل الى الابد معلومة له تعالى حاضرة عنده في كل وقت وليس في علمه كان او كائن
او سيكون بل هي حاضرة في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث

[illegible]

العلم تقدم الشيء على نفسه او الى العلم اذ المعروض لهم العلم نفسه فالعلم الحضوري كذلك يلزم تقدم الشيء على نفسه فافهم

العلم ولا مدخل له نفسه على الافعال الاختيارية في لزوم وجود الحوادث في العلم الازلي لان اصل ثبوت العلم كاف فيه سواء كان قبل وجود الحوادث او بعده لئلا يلزم كونه محلا للحوادث تامل
قوله وهو بعضه الى نفي العلم

لان المعنى الذي يتعارف فيما بين الممكنات لا يمكن ان يكون مكانا له تعالى واحاطته بعد الاماكن لا يكون الا بالاحاطة ولا يتعلق الوقوف على تعيين الاحاطة بوجه بل بالعقول بل الحاصل بالاستغراق منه بوجه كان منه

دخول الزمان عليه بحسب اوصافه الثلثة وتعلم حاضرية كل حادث في ماضويته ومستقبليته
بالنسبة الى الزمانيات ايض ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم
بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئي على وجه كلي فلا يخفى عليك
انه يمكن ان يقال اشارة على تقدير كون العلم اضافة بان الاضافة متعلقة بموجود الحادث
في وقته كما ان الواجب ليس بزماني كذلك الاضافة التي هي صفته تم وصفته التي هي
ذات الاضافة ليست بزمانية فيجوز ان يتعلق الاضافة الازلية الى الحادث في وقته كما ان
حضور الحادث عند الواجب في وقته اضافة وهذه الاضافة دائمة كما سبق فانه مصاحب
احضار الواجب اياه في المعنى بل نقول احضار الواجب اياه اضافة دائمة فح لا حاجة الى ان
يرتكب انه يعلم جميع الاشياء في الازل بالعلم الاجمالي البسيط وان يقال هذا العلم عين وجود الفرد
في علمه فيكون العلم الذي هو اضافة بين العالم والمعلوم اضافة بين العالم والعلم نفسه ويحتاج
الى دعوى التغاير الاعتباري في هذا المقام وبالجملة ففي كفاية التغاير الاعتباري في هذا المقام
وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى نعم لا يقال انه يقول بالارتسام لا بالاضافة فلا يتوجه عليه ما يرد
على تقدير كون العلم اضافة ولان الش سيذكر انه جار على سياق مذهب المتكلمين لا على سياق
مذهب الحكماء الا انه قال على سياق مذهب المتكلمين ولم يقل على مذهب المتكلمين ويتردد في انه
بعد وجود الحادث هل يتعلق به ايض علم حادث او العلم الازلي المتعلق بالوجود العلمي
كاف على ما سيجيء الكلام في العلم الاجمالي بلا وسط قوله من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب
آه قالوا في تمثيله كمن يعلم مسائل ثم يغفل ثم تسئل عنها فانه يحضر عنده حال بسيط هي مبداء
تفاصيل تلك الاجزاء التي كانت محصورة على التفصيل ابطل الامام الرازي رحمه العلم الاجمالي
لوجهين كما نقل حاصلهما باضافة ترديد وتفصيل وضم بعض المفاسد التي لم يذكرها هناك
منا بحيث يكون مجموع الوجهين وجها لابطال كل منهما او مجموعهما ستة من شقوق الترديد
الثلث اذ لو حصل العلم الاجمالي البسيط بالاشياء كالموجودات في علمه تعالى فلا وجه
بالضرورة لانه لا ينطبق على شيء او ينطبق على شيء او شيئين فقط فاما ان ينطبق على
كل واحد من دون الكل المجموعي او على كل واحد واحد والكل المجموعي او على الكل المجموعي
فقط دون كل واحد واحد وهذه صور ثلث فعلى الاول يلزم انطباق امر واحد على امور
متخالفة في الحقيقة اذ المفروض ان خصوصيات الاشياء معلومة والعلم بالوجه الكلي
ليس علما بالاشياء حقيقة بل بالقدر المشترك ولكن بحسب حصول القدر المشترك في الذهن
حقيقة الى افراده الغرض وقد حقق الشارح في حواشيه على التجريد ان الحاصل حقيقة في الذهن
انما هو المفهوم الكلي هو موضوع القضية الطبيعية والمتعارفة ولكن بحسب وجود المفهوم
الكلي في المتعارفة بسراية حكمه الى الافراد وكونه مرآة لملاحظة افراده الى افراده وحاصل معنى

مطلب

معنى سراية الحكم وكونه مرآة لملاحظة الافراد انه بحيث لو لاحظه العقل ثانيا من حيث
هذا الوجود ينتزع منه الافراد كما ينتزع العقل من الاعمى في الخارج العمى حين ملاحظته
مع انه ليس في الخارج موجود حقيقة سوى ذات الاعمى لا ذات الاعمى ووصفه
فالاصل في الوجود الخارجي هو الذات والوصف ينتزع عنه وفي الوجود الذهني بالعكس
وموضوع القضية الطبيعية لا يمكن ان ينتزع منه الافراد كالعمى من البصير فليس وجود البصير
وجود العمى لا حقيقة ولا بالعرض وكذلك وجود موضوع الطبيعية ليس وجود الافراد لا حقيقة
ولا بالعرض فهذا هو الفرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء ففي المتعارفة علم الشيء
بالوجه وفي الطبيعية علم بوجه الشيء فظهر حال الجواب الذي ذكره شارح التجريد بقوله ان المفهوم
الكلي يلاحظ لنفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة
افراده فيصح ان يحكم على تلك الافراد دونه ونظر ميلان الشارح في رسالته لاثبات
الواجب في المسلك الاول الى هذا حيث قال وقد يلاحظ الاحاد واحدا واحدا بامر اجمالي
شامل الواحد واحد على سبيل البدل فهو المعنى الكل الافرادي مع ان كلامه ههنا وما يجيء
من قوله اذ المعقول الخ على خلافه الا ان يقال انه ما اراد من الاجمالي في الرسالة معناه
المصطلح عليه مع ان هذا العلم هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي الذي كفر الحكماء
بقولهم به فكيف يلزم للمتكلمين هذا الطريق في علم الواجب وايض يرد عليه ان الحكم عليها
هو الحكم على الكلي كما قال الشارح في حواشيه بان اتصاف الافراد عين اتصاف الماهية والكل
يلزم ان لا يعلم الكل المجموعي مع انه موجود مغاير لكل واحد واحد وعلى الاحتمال الثاني الصورة
الثلث يلزم انطباق صورة واحدة على امور متخالفة الحقيقة ايض لما كانت هذه الصورة
صورة الكل المجموعي فاما ان يكون صور الاحاد موجودة متمايزة في ضمن صورة الكل او لا فعلى
الثاني يلزم وجود الكل بدون الجزء وعلى الاول يلزم وجود الاحاد تفصيلا فان اجيب كما
نقل الشارح في التجريد ههنا وختم به الكلام بانه انما يلزم تفصيل وجود الاحاد لو كان مخطرا
بالبال كصورة الكل وفرق بين حصول الصور في الاجمال والتفصيل بالالتفات وعدمه كما في البصر
جماعة من بعيد ثم يحدق النظر اليها فان للبصر في الحالتين هو الجماعة قلت اما اولا فان العلم
الاجمالي كما في الوقوف مرتبة العقل بالفعل الذي هو القوة المحضة ولا يخفى ان بعد هذه المرتبة
هي مرتبة المشاهدة كما صرحوا في مراتب النفس وللمشاهدة هي الاخطار بالبال فكيف يمكن ان
يقال بان الاجزاء مشاهدة وليس مخطرا بالبال واما ثانيا فبانه يلزم وجود اشياء غير
متناهية في علم الواجب نعم غايته انه غير مخطر ولم يطلق عليه التفصيل وقد الى الشارح عن
الشرح فيما سبق عن هذا اللزوم وذهب الى ان العلم اجمالي ولا ينفعه ما ذهب اليه واما ثالثا
فبان القول بعدم الاخطار في الواجب واثبات التفاوت في معلوماته يجب عليه نعم لا يخفى

مطلب

ما فيه وامّا ثانيًا فانه لما كان هذه الصور الاجمالية هي بعينها صور الآحاد ايضا يلزم ان يوجد
كل واحد من الآحاد في نفسه وغيره بمراتب غير متناهية او ان لا يوجد الاجزاء في الكل ايضا
كما في الاجزاء ولكن يمكن ان يقال المفسدة في انطباق صورة واحدة على الامور التي لها
احد الامرين اما اشتمال الصورة واحدة على شيء جزء لكان للمعلوم او عرضا وعدم اشتماله
بذلك الشيء وذلك اذا وقع التصرف في الصورة او عدم معلومية المعلوم للمفروض لخصوصه
وذلك اذا وقع التصرف في المعلومات بخلع الخصوصيات الباعثة للامتياز عنه
او ضمها فلا يكون ما ذكرتم من فساد اخر يوجد حتى لا فساد انطباق صورة واحدة للامور
المتخالفة وهو التصرف في المعلوم واما خامسا فبان الاخطار بالبال هو وجود الكل فوق
المثاهدة على ما ذهب اليه والخبر على ماهية الكل ودخل في قوام فيجب ان يوجد الخبر بابي
وجود الكل لا يخفى على المنصف وعلى انك وكلام الشارح فيما يأتي من قوله اذ المعقول
من العلم الاجمالي اه ناظر اليه يرده على ان ما للفساد سوى الرابع دار وم انطباق صورة
واحدة على امور متخالفة فعليك بالتفصيل قوله فانه سادر الى الوهم اشارة الى الجوابين عن
التوهم المذكور الاول ان كون العلم بالقوة في المثال المتوهم والثاني انه على التقدير تسليم ان العلم
ليس بالفعل في المثال ليس الحال في الممثل كذلك فالفاء في قوله فانه لو فرض اه عاطفة او مثل
الخبر بعد الخبر بدون العطف لنسبه الحول فانه يتبادر الى الوهم لكن ذكره بطريق الدعوى
اقول لا يخفى ان شارح التجريد قال بهذا الفرق في جواب المنكرين للمستدلين على نفي الوجود الذهني
بان الاشياء لو كانت حاصلة في الذهن لزم اتصاف الذهن بما علم عدم اتصاف الذهن
به كالحرارة والبرودة مثلا فاجاب بان الاتصاف انما يلزم ان لو كان الحصول فيه مستلزما للقيام
به وليس كذلك فان بين الحصول والقيام فرقا يمكن تقريره بوجه لا يكون مستدلا لان وظيفته
المنع فكيف يتوجه المنع عليه اللهم الا ان يقال ان ذلك الشارح سماه هناك تحقيقا والتحقيق
انما يكون في الاثبات والدعوى لا في المنع والاحتمال واعلم ان المشهور ان شارح التجريد
مخصوص بهذا الفرق في شرحه التجريد ولكن يفهم من عبارة حكمة العين بل صريح في جواب
الاستدلال المذكور ان مصنفه متفطن به حيث قال اولا انما اقتضاء الصورة الذهنية
الحرارة والبرودة وقبول الذهن لها فان منع القبول هو منع القيام مع قبول حصولها
في الذهن وقال شارحه هذا بعد تسليم الاول وقد نقل بعض عن غيره ايضا وحاصل الجواب
كما قرره الشارح في حواشيه على شرح التجريد على سياق مذهب المتكلمين ان العلم عرض
وكيف من الكيفيات النفسانية مخالف للمعلوم بالذات كما يقول اصحاب
الشبح والمثال الا انه يخالف اصحاب الشبح في ان اصحاب الشبح لا يقولون بقيام المتعلق
بالذهن ولا بحصوله فيه حقيقة بل يقولون ان اطلاق الحصول على المعلوم مسامحة ومعناه حصول

مطلب

كلامه

ولنبدء

مطلب

حصول المعلوم في الذهن ان يوجد في الذهن قائما به عرض وكيف وجودا ظاهريا حكي
عن ذلك المعلوم محاكاة متفاوتة بحسب الوجود كالصور الظاهرية للنقوش على الجدار
يحاكي عن الفرس الخارجي عن تفاوت الصفرة والمحاكاة لا حصوله في الجدار ولا قيامه به
حقيقة وهذا المجيب يقول بحصول المعلوم في الذهن حقيقة بنفسه بدون القيام فالمعلوم
حاصل في الذهن غير قائم به والعلم قائم به وصفه مخالف بالذات للمعلوم فيوافق
المذهب الحق في ان الاشياء حاصلة بانفسها في الاذهان ولا يلزم الاشكال من جهة
اللزوم اتصاف الذهن بها لان الاشياء ليست بقائمة بالذهن حتى يلزم الاتصاف
بها ويخالف في ان العلم والمعلوم متحدان بالذات ويوافق مذهب اصحاب الشبح في ان
العلم والمعلوم متغايران بالذات ويخالف في ان المعلوم حاصل في الذهن حقيقة لكنه
ليس بقائم به وفي العلم الحصولي مذهب اخر سوى ما سبق فناه من الشيخ الرئيس والشارح ان الاشياء
حاصلة بانفسها والعلم بكل مقولة من تلك المقولة والعلم والمعلوم متحدان بالذات
ونسب الى بعض المدققين من الاذكياء هو ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها والعلم
والمعلوم واحد بالذات مع ان العلم كيف من اي مقولة كان المعلوم ولعل ان هذه
عبارة ذهن كيف زار است فكل ما حصل في الذهن فهو عرض وكيف لكنه لو وجد
في الخارج يكون من مقولة اخرى فيوافق اصحاب الشيخ في ان الصورة الذهنية كيف ويخالف
في ان هذا الكيف القائم بالذهن غير موجود في الخارج الآن ولو وجد في الخارج لكان جوهرا
في الجواهر او مقولة اخرى من مقولات العرض واصحاب الشيخ يقولون انه موجود في الخارج
الآن وكيف وليس بحيث لو وجد في الخارج كان من مقولة اخرى فمرجع مذهبه
الى انقلاب الماهية في الذهن والخارج فالمذاهب في الصورة الحاصلة اربعة
ثلثة منها انه كيف واثنان منها انها تخالف ذا الصورة في الماهية لانها موجود
خارجي قائم بالذهن ولكن واحد منها يقول بان المعلوم حاصل في الذهن حقيقة
منفك عن القيام كما ايده بعض المتأخرين واخر على عدم حصوله فيه
وواحد من الثلث انه يوافق والصورة بالمعنى المذكور لكنه انقلب وواحد
من الاربعة ان الصورة من مقولة ذا الصورة اي مقولة كانت قوله ولا يمكن
حمل المثل اه دفع توهم ان يقول القول بوجود الاشياء في علم قائم بانفسها هو بعينه
القول بالمثل الافلاطونية وهم ابطلوا المثل الافلاطونية فلا يمكن توجيه كلامهم
بما ابطلوه وجه الدفع انه لا يمكن حمل اه لان المثل الافلاطونية جوهر مجرد موجود في
الخارج قائم بذاته بل موجود عليا ليس بخارجي غايته انه قائم بذاته مثل الوجود الخارجي
ولا يلزم تعدد القدماء لانها موجودات ظلية لا خارجية واما كون المثل الافلاطونية

جواهر والمعلومات اعم فلا يمنع عن الحمل المذكور وكذا كون المثل للانواع الاجسام
لا يمنع عن الحمل المذكور لان القوى يتحقق جميع الاجساد الاعم يستلزم القول
بتحقق الاخص ايضا اقول لكن يلزم القول بامور غير متناهية موجودة في علمه والاجمال
في العلم لا يستلزم الاجمالي في المعلوم الى خلاف ما لمهيته بل الاجمال في علمه لان علمه
عين ذاته عنده فوجود الممكنات في علمه وجودها في ذاته بدون تقسيم
بذاته كوجود الاشياء في الذهن بدون القيام به فيصل الكلام الى هذا الوجود
للممكنات انه بالاختيار ايضا ويرد على المتكلمين ايضا انه يلزم اتصاف الواجب
بما علم عدم اتصافه به على تقدير القول بقيام الممكنات في هذا الوجود بذاته وعلى
تقدير الفرق بين القيام والحصول والقول بقيام العلم بالذات وحصول الممكنات
فيها يصل الكلام الى وجود الممكنات فيها انه بالاختيار ولا يمكن ان يقال انه عين
الصفة والواجب موجب بالقياس اليها لان الصفة قائمة به والممكنات ليست قائمة
به ثم اجراء هذا الاستدلال على مذهب القائلين بالعينية يدل على ان الايراد بقوله فان قلت
اذا كان صدور الممكنات آه عام لجميع المذاهب ولعل وجهه ان الكل يقولون
انه اضافة او صفة ذات اضافة والا لكان خاصا على المتكلمين لما كانت الحجة
للقائلين بعينية علمه بالاشياء بذاته الى التزام وجود المعلومات في علمه نعم فالجواب
للمتكلمين حاصل اختيار شق الوجود العلمي ليكون طرفا للاضافة غايته انه اضطر الاجمال (الملخص صح)
لئلا يلزم تكثر الصفات الحقيقية بل عدم تناهي الموجودات العلمية الباطل بادلة ابطال
الدال على بطلان الغير المتناهي مطلقا كما مر في اول الشرح من التشكيك ويبقى بعد
الكلام انه يحسب هذا الوجود ايضا ممكن كما ذكر وانه يلزم ان يكون طرف الاضافة في العلم
الامر الحاصل في العلم والصادر للمعلوم امرا خارجيا مع ان الطرف يجب ان يكون نفس
المعلوم اقول الحق ان يقال انه يحتاج الى طرف بل يكون نائبا مناب الصفة والاضافة
... في الملخص ان يقال بعينية العلم بذاته نعم ثم يقال بمعنى عينية الصفات في الوجوب
كما حققوا انفي الصفات فالقول بترتب آثار الصفات الى الذات البحت فيجوز ان
يكون الذات نائبا مناب الصفة والاضافة والطرف ايضا ولزوم خروج المتكلمين عن مذهبهم
مشترك بين هذا وما ذكره الشارح ووجه عموم الايراد ان الكل يقولون ان العلم اضافة
او صفة ذات اضافة فعلى اي حال لابد للاضافة من طرف اضافة قوله وهذا اقرب
اي اقرب الى الحق والقبول مما قيل ان علمه بالممكنات منطو آه فانه بعيد عن الحق
والقبول لقوله فيما بعد وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه تعليل لبعده فلا تغفل
قوله ولو سلم اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول اولا لان العلة والمعلول متضايفان

فلا يحتاج الى الطرف بل يكون نائبا مناب الصفة والاضافة والطرف ايضا

متضايفان مشهوران والمتضايفان يكونان معا تعقلا وتحققا مشهورا او حقيقيا
ومع قطع النظر عن وصف العلية لا استلزام اصلا كما لا يخفى قوله من جملة الجواز كونه
متغايرا فيلزم ان يكون العلم باي شيء علما بجميع الاشياء معلولا او علة او لا معلولا
ولا علة لان كل شيء يغاير ما سواه ومغايرة كل شيء لما سواه من صفاته اللازمة فيستلزم
العلم باي شيء العلم بجميع ما سواه ولا اقل علمنا بذاتنا علما حضوريا ولا يندفع بما ذكر في قوله
فان قلت آه لما عرفت جوابه هناك قوله ما اشار اليه بقوله والقول بان هذا الوجود
الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار
تعسف ولا يرتضيه الفطرة السليمة آه قوله ولنا في تحقيق هذا مبحث قال في رسالته
المسماة بالزوراء ليس المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شان
من شئونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته ثم قال فالمعلول اذا ليس الا اعتبارا محضا
ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة على النحو الذي ينسب اليه كان له تحقق وان اعتبر ذاتا
مستقلا كان معدوما بل ممتنعا فالصواب اذا اعتبر في صورة القطر كان موجودا
وان اعتبر مباينا للقطر ذاتا على حاله كان ممتنعا تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع
الحقائق تعرف قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر
ايضا قوله عالم بذاته من حيث هي وهكذا اذا كان الذات من حيث هي عالما بذاته
باعتبار قيد وكذا اذا كان الذات باعتبار عالما بذاته باعتبار آخر اقول لا يخفى عليك انه
اذا قيل هذا الشيء مثلا من هذه الجهة يحتاج الى ذلك الاخر من تلك الجهة يرجع حقيقته الى
احتياج الجهة الى الجهة وقد مر جوابه فان كان المراد هاهنا ذلك المعنى يكون العالم والمعلوم
او هما معا هو الاعتبار لا الذات والكلام في علم الذات بالذات لا للاعتبار ولا بالاعتبار
نعم اذا كان الذات من حيث هي عالما بالذات باعتبار فاما ان يحضر الاعتبار عنده
فقط دون الذات فيكون المعلوم هو الاعتبار لا الذات وان كان الحاضر هو مجموع
الاعتبار والذات حتى يكون الذات في ضمن المجموع حاضرا يلزم ما لزم اولا وانضمام
الى الاعتبار لا ينفع في دفع لزوم حضور الشيء عند نفسه المستلزم للمغايرة وكذا اذا كان
الذات باعتبار عالما به من حيث هي فالذات المعلوم اما ان يكون حاضرا عنده الاعتبار
فقط فيكون العالم هو الاعتبار لا الذات واما ان يكون حاضرا عند الذات من حيث هي
والاعتبار ايضا فيلزم حضور الشيء عند نفسه المستلزم للمغايرة ولا ينفع في دفع فساده
حضوره عند شيء آخر ايضا وهو الاعتبار مع ان الحضور عند الاعتبار غير موجه وقس عليه
الكلام اذا كان عالما باعتبار معلوما باعتبار آخر قوله وقد كنت سالف الزمان عرضته
على الاستاد حين قراءة شبهة علم النفس بذاتها وجوابها بهذا الجواب فما اجابني

لشئ ولم يظهر اثر الرد والقبول ايض ويرد مثله في اكثر ما ثبت فيه بالتغاير الاعتباري
مثل علمه الشئ لنفسه فلا تغفل عن موضعها قوله لان المقتضى لقدرته هذا دليل
عموم القدرة كما استدل به في موضعه عليه ولم ينقل دليل اصل القدرة على ما ذهب اليه
المليون وقد استدل عليه من حدوث العالم لان ايجاب العلة يستلزم قدم المعلول ولكن يظهر
من قوله فاذا ثبت قدرته في البعض ثبتت في الكل انه دليل على اصل القدرة فلا بد
ترك هذا القول الا ان يقال ليس الغرض انه اذا ثبت القدرة في البعض بما ذكر ههنا ثبت
في الكل بل الغرض انه اذا اثبت القدرة في البعض كالحادث من الحدوث كما ذكر في موضعه
ثبت في الكل لان المقتضى لقدرته آه قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار ان اراد
اختياره في جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اراد اختياره في الجملة لكن لا يلزم منه انتهاء
سلسلة عليه الممكنات اليه بعد اختياره في الجميع لجواز ان يصدر عنه تعالى شئ بالاختيار
كما يدل عليه حدوث العالم ثم يصدر عن ذلك الشئ الاشياء الاخر بالايجاب بل عن الوجوب
بسبب ذلك الشئ كما يلزم فعل بفعل بحيث لا يستطيع على ترك الفعل الثاني الا ان يقال
المراد بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وفيه مر في الشرح ما يفيده لكن يبقى
انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى اولا بالايجاب ثم يصدر عنه البعض الاخر بالاختيار
كما يقول الاشاعرة ان صفاته تعالى صادرة عنه بالايجاب او الموجودات الباقية من الممكنات
بالاختيار تامل قوله ومقدوريته يعني لو سلمنا ثبوت كونه فعلا للانسان بشمول مطلب
القدرة يحتاج في دلالته على تصديق النبي الى اثبات انه فعل اختياري له لان الافعال
الاضطرارية وان كانت خارقة للعادة مثل عدم احراق النار عقيب دعوى شخص
لا يدل على تصديقه ما لم يعلم انه من المختار وفعل بالاختيار وخالف عادته قوله لولا
الامر او لازمه فيه انه اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مأمورا بها على عدم
كونها مرادا بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفائها او هو شرط لوجوب
ح ان يقول بدل قوله او لازمه او ملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر
انتفاء الملزوم الذي هو الارادة او ترك قوله او لازمه لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء
اللازم وبناء في عن الحمل على غلط النسخة بناء الجواب عليه حيث قال فيه ان الامر قد ينفك
عن الارادة فان انفكاك الامر يقتضي ملزوميته لا بلازميته الا ان يتكلف في انفكاك
الامر عن الارادة بان يقال معنى انفكاك الامر عن الارادة ان يتحقق الارادة بدون
الامر تامل بلغ ههنا يوم الاربعاء ثاني المحرم الحرام قوله ومع قطع النظر عن ذلك
الحسن والقبح الفرق بين الجوابين هو ان في الاول يلزم ان الرضاء على المعاصي لكن
من حيث نسبته الى الواحد تعالى لا من حيث نسبته الى المحل فانه بهذا الاعتبار كفر وفي

في خانقاه الحضرة الغوثية المخدومية ... الحسينية ... قدس الله سره ... ٩٠٤

وفي الكتاب يحكم ان الرضاء على المعاصي كفر مطلقا وانما الرضاء على القضاء اي الايجاد وفرق مطلب
ظ بين الايجاد والموجود الذي هو مقتضي وان كان مستلزما للاخر واشار الى جواب
ما يتوهم وروده من انهما متلازمان فالرضاء باحدهما يستلزم الرضاء بالاخر فالامر
بالرضاء على احد المتلازمين مع الامر بعدم الرضاء على الاخر قبيح بانه لحسن والقبح
عقليين عندنا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وبقي الكلام في ان الحسن والقبح اذا
كانا بمعنى ما يستحق مرتكبه الثواب الآجل والمدح العاجل والذم العاجل والعقاب الآجل
فالوجوب كما ذكروا وان كانا بمعنيين الاخرين من صفة الكمال والنقص وموافقة
المصلحة ومخالفتها فالاشاعرة ايض يقولون بكون هذين المعنيين عقليين ويجيء في الشرح ايض العقليين ح
فيجب التوجه في الجواب الى اللزوم وعدمه وكون اللازم مما يصدق عليه القبح او لا وهذا
الجواب من الاشاعرة في مقابلة المعتزلة شائع وقع في مواضع كثيرة والحال في الكل
كما ذكرنا فارجع الى مواضعه تجد الحق قوله قلت ويلزم ان يكون العبد هذا ايراد
على الوجه الاول والثالث لان بنائهما على الفرق بين الامر والارادة حاصله انه يلزم على الفرق
ان يكون المطيع عاصيا فان العبد اذا خالف السيد في امره مع انه اتى بما رضاه و مطلب
تخليص السيد عن عقاب السلطان يكون عاصيا على ما ذكرت والحال انه اذا خالفه ولم
يأت بالمأمور يكون مطيعا لانه اتى بما مرضاته وتخليصه وكذا يلزم ان يكون العاصي
مطيعا ومع قطع النظر عن هذا وعلم السلطان حقيقة الحال لم يتم للسيد عذر في صورة
المخالفة لان السلطان يقول انما لم يأت بالمأمور رضاك او اعلم انه انما لم يتم
عذر اذا علم العبد رضاه وارادته الكان لا لارادته تأثير في فعل العبد والا فيقول لان
السيد لا دخل لارادتنا في فعله وتركه لانه لا تاثير لها فيه ولا يعلمها ايض فاما يخالف
لانها عادته لكن لا يضر فيما نحن فيه لان الممثل له هو الواجب تعالى لم يكن لارادته تاثير
بل الايجاب في فعل العبد قوله ويمكن ان يقال حاصله التفرقة بين الارادة للمبحوث
عنها والرضاء والتميز بين الامر الذي يؤذن به الطاعة والمعصية والذي لا يؤذن
به الطاعة ولو صح ذلك بمثال فان الوالد العطوف لولده تهيئ كل ما يريده ولده له
لكن الذي فيه نفع ولده يهيئه له بارادته واختياره ورضائه ايض وكذا الذي فيه ضرر
ولده ان لم يمنع الولد يمنع الوالد يهيئه له بارادته ايض لكن لا برضائه فالواجب تعالى
لما يتكفل بجميع ما يدخل عرصة الوجود ايجادا وتاثيرا وعلم بعلمه الا ان فلانا ابن فلان
مثلا الوجه مخيرا في امره ليفعل كذا او يختار كذا فبعد علمه يتكفل على الامر الايجادي كالاب
العطوف المتكفل لضروريات ابنه ومرضياته وان كان مخالفا لرضائه بجعل الامر
التكويني متعلقا به بل يتجز عرصة الوجود عن تصرف الغير فيه سواء كان موافقا

لرضاه بحكمه كما في ايمان المومن او مخالف لرضاه بحكمه كما في كفر الكافر ولانه عدم تحقق الامرين
المذكورين في المثال لان المقصود هو التمثيل ونظر من الفرق بين الرضا والارادة
الجواب عن الاستدلال الرابع الخ ولعل الشارح المحقق اكتفى عنه بهذا القدر قوله كما
تقول المعتزلة والاشعري الخ كما سبق قوله واعترف بعدم الوقوف لا يخفى
انه لما صرفا عن معناهما الحقيقيين لانتفاء الالتين المعروفتين فيه تعالى والتعليل اقرب
في القدماء منهم ما لم يلزم من نفيهما نقص ولم يحتمل السمع والبصر على ما قاله الاشعري والفلاسفة
على العلم بالمسموعات والمبصرات نعم لو لم يصرف عن الظ لكان له وجه وبعد الصرف
عن الظ فليحمل على ما علم وجوده وثبوته قوله وهو منزه عن جميع صفات النقص اعادة لتنويع
عليه الصفات السلبية فهذا يؤيد ما قلنا سابقا في قوله هو عالم بجميع المعلومات الخ فكيف
من انه تفريع على القدر المتفق عليه فلا يحتاج الى الاستدلال فلا تغفل عن تتمة الكلام لينشأ
قوله فان علمنا عرض كون علمنا مطلقا عرضا على ما ذهب اليه المحققون كما نقله
ممنوع م
وقد تقرر ما هو مرضي الشيخ نفسه والشيخ الرئيس ولم يحكم في مقابل هذا الحكم على علم الواجب
بانه جوهر كما حكم في مقابل قوله محدث بانه قديم وفي مقابل قوله فانه كامل وفي
مقابل قوله مستفاد من الغير انه ذاتي لان علمه تعالى اما ارتسامي او حضوري او اضافة
بالتفصيل الذي مر في علم الواجب وعلى اي تقدير لا يكون علمه مطلقا جوهرا بل على تقدير
الحضور والارتسام اقيل الحضور الاشياء انفسها وقيل ان العلم بكل مقولة من
تلك المقولة يكون علمه بالجواهر جوهرا فلا تغفل قوله وتعينه عين ذاته فان كل
وبالعرض عرضا م
اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بما علة اذا لم يتعدد الفاعل على تقدير يكون
نوعه منحصرا في فرده بل يمتنع فرد اخر له قوله فالوجوب والامكان تفصيل الدليل
انه لو كان لبعض مثل اي مشارك في الماهية فاما ان يكون هو ايضا واجبا فهو نظير دليل
توحيد الواجب وستقرره او ممكنا فح يمتاز كل من الواجب والممتنع عن الاخر بخصوصية فاما
ان يكون الوجوب والامكان من لوازم ماهية كل منهما مثل البساطة بمعنى سلب
التركيب مطلقا للنفس مع انها عوارض من الصفات والملكات فيلزم اشتراك
الكل في الكل فيلزم اجتماع الوجوب والامكان في كل من الواجب والممكن واما ان يكون
الوجوب من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب في الواجب من الماهية والخصوصية
وظاهر انه لو ترك قوله فالوجوب والامكان الخ او في فرض اول الامر لو كان له مثل لكان
كل منهما ممتازا عن الاخر بخصوصية فيلزم التركيب في الوجوب فربما توجه ان يقال
انه يجوز ان يكون الوجوب هو معروض الخصوصية لا الماهية مع الخصوصية كما ان البسيط
المطلق هو النفس المعروضة للعوارض لا النفس مع العوارض والظ لو كان ح الجز المشترك

المشترك واجب يلزم تعدد الواجب بل تثليثه ولو كان ممكنا يلزم امكان الواجب
لان امكان الجزء يستلزم امكان الكل البتة وكذا لو كان الجزء المختص واجبا
يلزم تعدد الواجب سواء كان المشترك ايضا واجبا اولا لان الجزء غير الكل ولو كان
ممكنا يلزم امكان الواجب وخلاصة دليل توحيد الواجب على ما قرروه انه لو تعدد الواجب
لاشترك افراده في وجوب الوجود الذي هو غير خارج عن حقيقته فيجب ان يتميز بخصوصية
فيلزم التركيب المنافي للوجوب في افراده وقال ابن كمونة ان هذا البرهان لا ينتج استحالة
وجود الواجبين مختلفين بتمام الماهية ومن الجائز في العقل ان يكون في الوجود موجودان
ينحصر نوع كل منهما في شخصه ويكونان مشتركين في وجوب الوجود عرضيا لهما كالوجود
ويكونان وجوب الوجود م
المطلق بالنسبة الى الوجودات الخاصة وقد تصدى الشارح المحقق في شرحه لتلويحات الهياكل
في الفصل الاول من الهيكل الرابع لدفعه فان اردت الاطلاع عليه فارجع اليه ولكن
ثم المنع لا يرد فيما نحن بصدده ابطاله الغرض الاشتراك في الماهية فظهر لك سر قوله فيما بعد
وقد مر الاشارة اليه والى دليل نفي المثل فان قوله فيلزم التركيب المنافي للوجوب
اشارة الى الدليل ويرد المنع المذكور المنقول عن ابن كمونة فيما بعد والله اعلم بحقائق
الاشياء واسرار العباد قوله فبناء على وجه انا لا نم انه يلزم كون الواجب على التقدير
يعني معلولا للغير لان المحتاج الى العلة هو المجموع لاجزائه ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء
احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او الممكنين يحتاج
الى جزء مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلت ان الجزء علة فاعلية للكل اولا ولانه
سلم في رسالته لاثبات الواجب منع وجوب كون الفاعل المستقل في المجموع فاعلا
في كل جزء مستندا بان المركب من الواجب والممكن يحتمل ان يكون وجه منع لزوم كون الشيء
فاعلا لنفسه على الاول الجواز ان يكون العلة هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو الملحوظ
مع الارتباط وتفصيله في تلك الرسالة ايضا اقول لا نسلم امكان منع احتياج المجموع
الى علة مستندا بانه انما يلزم لو كان للمجموع وجود وراء وجودات الاجزاء بل وجوده
عين وجودات الاجزاء كما لا يمكن منع احتياج السلسلة الغير المتناهية الى علة سوى
علل الاجزاء كما اورده بعض المحشين في تلك الرسالة مستندا بانه ليس للسلسلة وجود
غير وجودات الاجزاء وليس لها امكان غير امكاناتها فلا يكون لها علة سوى
علل الاجزاء فاذا وجد الاجزاء بعللها فهي بعينها علة السلسلة اما فيما نحن فيه فظ
لان للكل امكانا وليس لشيء من اجزائه امكان حتى يكون امكان الكل مجموع
امكانات الاجزاء وكذا في السلسلة المفروضة لان للمجموع من حيث هو مجموع
احتياجا لكل جزء من اجزائه وان لم يكن بين الاجزاء ترتب واحتياج ففي صورة

المترتب يحتاج من وجهين بوسط وبلا وسط فلابد للكل من امكان يكون سببا
لهذا الاحتياج والامكان كيفية نسبة الوجود فلابد من وجود الغير حتى يكون هذا الامكان
كيفية نسبته وليس هو وجودات الاجزاء لان كيفية نسبتها هي امكانات
الاجزاء وازاء احتياجات الاجزاء المستلزم لاحتياج الكل بواسطة ولا الغير كون
الامكان كيفية نسبة مفهوم الوجود لا الوجود الثابت وتقدم على الوجود
الثابت كما تقدم لانه لابد له من مصداق ومصداقه الوجود الثابت وقد صح
لهذا الجواب حين تكمل الاستناد بهذا الدليل للتوحيد ومنع بعض من الحصار
احتياج الكل سندا بان السند المذكور المشهور فقوي الاستاد وكلام حتى لا يقال
قد يكون حكم الكل المجموعي مخالفا للكل الافرادي فيجوز ان يكون مجموع الامكانات
علة لحاجة لا يكون بتلك الحاجة بين الاجزاء وشئ منها قلت مخالفة الحكم الكل
المجموعي للكل الافرادي في غير المركب الحقيقي انما هو بان يكون حكمه مجموع احكام الاجزاء م
الاجزاء وههنا كذلك لان للكل حكما هو مجموع احتياجات لمجموع الاجزاء وحكما
اخر هو الاحتياج للخارج مع قطع النظر عن احتياج الاجزاء بعضها الى البعض فقط ان الا
مكانات ليست مركبة حقيقة وليس الوجود من الاحكام حتى يلزم كون الكل
المجموعي مركبا حقيقيا لان المراد من حكم الشئ ما يتفرع على وجوده وليس الوجود
كذلك لكن سعي الكلام في الاحتياج جعل من متفرعات الوجود ام لا اذ الظ
انه ليس منها تامل فيه ثم لا يذهب عليك ان سلسلة الممكنات لما كانت
لها وجود وراء وجودات الاجزاء فعلتها بحسب ذلك الوجود لا يجب ان يكون علة
لاجزائها لان الاجزاء ليست وجوداتها جزءا لهذا الوجود للكل بل وجودات
الاجزاء وان كانت ممكنة محتاجة الى العلة في حكم وجود الجزء المركب في من ح
عدم احتياجها الى علة وجود المركب فيجوز ان يكون جزء المركب علة او لا انه ملازم علية
الشئ لنفسه لان وجودات الاجزاء قد وجدت عللها وللمفروض ان الجزء
علة الوجود الخاص للمركب **قوله** قد اشير اليه في الاية اه كونها اشارة
باعتبار كونها دليلا عقليا واما باعتبار كونها دليلا نقليا فصريح لان لفظ
لو كما قرر في موضعه وضعه لامتناع الاول لامتناع الثاني ويحتمل ان يكون
اشارة لاحتمال ان لا يكون المراد من الالهة الخالق بل الواجب او المعبود لكن انه يكون ح
الملايم للتالي وهو فساد العالمين تعدد الخالق لا الواجب والمعبود ويحتمل ان
يكون الاشارة باعتبار ان المراد هو الخالق والاية ينفي الجميع ونفي الجميع لا يستلزم
الانحصار في واحد لاحتمال الاثنين الا ان الدليل الدال على بطلان الجميع يدل على

وقد يكون مع الافراد ان يكون للمجموع حكم ليس بمجموع احكام الاجزاء م

مطلب برهان التمانع

على بطلان الاثنين بلا فرق او بطريق الاولى وذلك لان الواجب اذا تعدد وكان
اكثر من اثنين فاما ان يكون عدده فردا او زوجا فعلى الاول يكون المريد لاحد
جانبي الممكن اكثر من الاخر مثلا لو كان الخالق ثلثة فلو اراد واحد منهم الوجود ويريد الاثنان
العدم لانحصار معلولية الممكن في الوجود والعدم فلو استحق عجز الواجب الواحد
مع تعدد مخالفه ومعه الواجبان الاخران فاستحق عجزه على تقدير كونه اثنين
بطريق الاولى لتساوي الطرفين وقس عليه حال كونه زوجا لانه اما ان يكون عدد
المريدين لاحد الطرفين مساويا بالعدد المريدين للطرف الاخر او لا فعلى الاول فالعجز
ويتحقق المثل في الاثنين وعلى الثاني استحق العجز بطريق الاولى في الاثنين **قوله**
يستلزم امكان التمانع بينهما بمعنى ممكن ان يريد احدهما وجود زيد في وقت والاخر عدمه
في ذلك الوقت ولا يلزم عجز الاخر اذ لا مانع عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في
نفسه فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان
احدهما وامكان المحال محال لذا قرر قدس سره في حواشيه على شرح حكمة العين في المقالة كالعجز م
الرابعة حيث اورد البرهان للمتكلمين وقال الاستاد روح روحه في حواشيه هناك ان
اراد بقوله يمكن اه ان يريد المشروطة العامة ما دام الوصف سلمنا انه ممكن لكن لا يلزم
اجتماع الارادتين لجواز زوال ارادة الواجب الاول وان اراد المشروطة بشرط الوصف
فلا نسلم انه ممكن اه قوله فيلزم العجز قلت مم وانما يلزم لو كان لو عدم ممكن ح فان
وجود زيد بشرط ارادة احد الواجبين وجوده عدمه ممتنع فلا يلزم العجز وذلك مثل ان
يقال هل يجوز تعلق ارادة الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام
لا فان امكن يلزم امكان اجتماع النقيضين والا فيلزم العجز فينتقض الدليل على تقدير
التوحيد ايضا نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول ويتحقق العدم
بدله كسكون الاصابع لكاتب الكتابة لا بشرط الكتابة قوله واما الثاني والثالث وقت م
فلاستلزام اه اما الثاني فلاستلزام اجتماع النقيضين يستلزم ارتفاع النقيضين
ايضا وكذا الثالث يستلزم ارتفاع النقيضين وارتفاع النقيضين يستلزم اجتماع
النقيضين على عكس ذلك فان رفع كل واحد من النقيضين يستلزم وقوع الاخر وكذا
وقوع كل واحد يستلزم رفع الاخر وكل من الثاني والثالث يستلزم كلا من الاجتماع والارتفاع
وعلى الثالث يلزم عجزهما ايضا بل على الثاني ايضا **قوله** فالبرهان الاخ اي اقول هذا البرهان يكون
لزم من وقوع التمانع دليلا اخر واما تنزيل الاية الى هذا الدليل فيأبى عنه قوله لفسدتا لان
اللازم على تقدير هذا التقرير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وعجز الواجبين عن
التاثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما في شئ منهما ولا يلزم فسادهما بخلاف التقرير

قال الفاضل [illegible] وصف [illegible] الاستثناء لعدم شمول ما قبلها اي بعدها ودال الله على عدم [illegible] ولكون ان الالهة فيها دونه والمراد الالهة لكونها
او نعته [illegible] التفصيل انه لو حمل الا على الاستثناء كان حاصل المعنى لو وجد الهة ولم يوجد الله لفسدتا في الظاهر لزوم [illegible] هو على تقدير
المقدم فقط وهو عدم وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما هو الاصل في المقيدات من كون محط الفائدة هو القيود وعلى تقدير لزومه على نفس المقيد
او مجموع المقيد والقيد فاللازم بعد انتفاء التالي انتفاء الالهة المتعددة بالمطلق وانتفاء المجموع من حيث هو مجموع لا انتفاء الالهة واما اذا حمل على الصفة
كان المعنى لو وجد الهة غير الله لفسدتا فذلك متصور في صور ثلث احديها ان يوجد الهة ولم يوجد الله الاستثناء وثانيها ان يوجد الهة
وكان الله موجودا ولكن لم يكن جزءا من الالهة المفروضة وثالثها ان يوجد الهة وكان الله موجودا وجزءا ايضا من الالهة المفروضة فلما عدم وجود الالهة
في ضمن احدى الصور التي لا مزيد عليها فانتفاؤه بانتفاء
جميع هذه الصور وهذا هو المنطوق والمفهوم
ادعاه وانتفاء احتمال ان يوجد اله واحد غير الله
بدونه مدفوع لان الكلام في التوحيد بعد تحقق وجوده
تعالى فيلزم وجود الهة اخرى لوجود الثلث عند وجود
الاثنين كما هو المقرر والمشهور [illegible]
وقد ثبت هذا الحمل بما منه عن توهم [illegible] بعض
الصور في محل المشهود [illegible] بالحصر
في المذكور اولا وقد نقض [illegible] فانه مشترك
في الصورتين ونظر [illegible] على
الاستثناء لانه صح بلزوم نفي تعدد الالهة على
تقدير عدم الواجب مع انه وجوده معلوم
مقرر محفوظ في هذا المقام والكلام في توحيده
بعد تحقق وجوده فلا [illegible]
كلاما على تقدير [illegible]
في المعتقدات [illegible] المعبود [illegible]
تقدير الحمل على الصفة لو وجد غير الله [illegible]
فلم [illegible] وجود اله واحد [illegible]
ولا بدونه وبيانه فائدة جليلة [illegible]
محال

وان كان لزوم التف د على كلا التقديرين في بعض احتمالاته لا في كلها فلا ترجيح بحسبه ولزوم امكان التف د على تقدير التوافق في المقدور فقط واما في الذى
فبعد ما ابطل التوافق وعدم التخالف لزم وقوع التخالف وبعده فالكلام كما ذكرنا اولا بلا زيادة ونقصان فحصول فهنا بان التف د
لازم بطريق الامكان لانه وقع بناء على انه تقرير الدليل هكذا لو تعدد الواجب فاما ان يمكن التخالف اولا فعلى الشق الثاني يبقى الشق الاول
الذى هو امكان التخالف والا فلو قرر بانه لو تعدد الواجب فاما ان يتخالفا او يتوافقا والثاني باطل فلزم وقوع التخالف فلزم وقوع التف د
او تعين التعدد فامتنع التوافق يلزم التخالف كما يلزم امكان التخالف على ان اللازم كما في الاول فكذا التف د ولا التف د ح

ومما لكن لا يخفى على المتامل والثالث ف
التقرير الاول فانه يلزم فيه على الاحتمال الثاني
انه على ما قرروا تحرر الكلام اليه يلزم امكان التف د ولكن جزء المطلوب لئلا يكون كلامه
على السند يجب ان يقرر هكذا لو تعدد الواجب فاما ان يمكن التخالف اولا فعلى الاول
فكما ذكره المستدل الاول وعلى الثاني فكما ذكرنا فيلزم التف د في بعض احتمالاته ايضا مع
المطلوب اخرا الى ابطال عدم التخالف والزام التخالف بالتف د ولازم كما ذكره اى على طريق
انه ممكن لانه واقع كما ذكروا في بعض الاحتمالات ايضا ثم اعلم ان المقدم اذا كان محالا كان
اللازم احد الامور المتعددة التي كل منها محال فللمستدل ان يجعل التالي احد تلك الامور
مرددا ثم يقول كل منها باطل وان كانت تلك الامور متفاوتة في ظهور الاستحالة
واشتدادها وان يجعل التالي احد تلك الامور معينا نظرا الى ظهور استحالة الاحتمالات
الاخر المتروكة وان يجعل كل واحد منها نظرا الى استحالة كل واحد منها وان يجعل مع كل واحد
نظرا الى استحالته في نفسه مع ان احد الامور المذكورة لازم فيمكن ان يجعل التالي
فساد العالمين بادعاء ظهوره وتوارد العلتين وادعاء استحالة العجز العرفي سواء كان
العجز بان لا يستطيع ان يريد سبب ارادة الاخر او يريد ولا يؤثر ارادته بسببها وهذا ان
في صورة التوافق وعدم التخالف بين الواجبين وكذا في احدى صور التخالف
عجز صرف واما في اخرى منها ففساد وعجز معا وفي صورتين اخريين فساد مع وجود
العالمين ففي فور الفساد التالي الفساد المطلق سواء كان مع وجود العالمين اولا فلم
ادعاء ظهور استحالة التوارد والعجز العرفي بالنسبة الى فساد العالمين بالمعنى العام المستلزم
للعجز العرفي على اى حال كما اسلفنا في الحاشية السابقة وفيه توقف بل الظاهر العكس
وقس عليه اذا جعل التالي التف د ولا في ضمن اجتماع النقيضين ثم في رفع التالي الى التالي
حكم الحس كان فلا يسع الاحساس بل يستحيل استحالة اجتماع النقيضين لا يخالفه
حكم الحس ثم اعلم انه على اى تقدير من التوافق والتخالف يلزم استغناء المعلول عن كل واحد
منها بسبب الاخر فلا يكون شيء منهما محتاجا اليه لخصوصه وتوارد العلتين على سبيل
البدل وان جوزه بعضهم لكن الشارح حقق في حواشي شرح التجريد انه محال كالمجتمعين
والمتعاقبين بالدليل المذكور لعدم احتياج المعلول لخصوص شيء منها انما نحن فيه ليس مما هو
على البدل بالمعنى الذي ذكروا وهو ان يكون العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استحال
وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء نعم لو كان المراد وجود التاثير
بدلا سواء كان وجود ذاته بدلا اولا لكان منه والظاهر هو هذا لكن لا تخلص عما ذكرنا
من الاستغناء فحينئذ كان للناسب ان يجعل التالي الاستغناء عن احديهما للزوم على اى
حال كما بان وظهور استحالته كما يظهر من جعل التالي فساد العالمين فتامل قوله لو اراد

[illegible]

منتهيا بيان

لو اراد الاستقلال اي لو اراد شيئا بالاستقلال بمعنى الاستغناء من الاخر فلم يحصل ذلك الشيء
بارادته كما لا يحصل بالعلة ان قصد وفرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال
ولا يتوهم مع انه كلام على السند انه على مذهب من يقول بالوسائط وصدور الواحد عن
الواحد كما هو منقول عن محققي الصوفية والحكماء يلزم العجز في غير المعلول الاول لان كلا من المقدورات
يجوز ان يكون معلولا بالنظر الى ذاته فيحتمل استقلال القدرة بجميعها وعدم تعلق القدرة بالاستقلال
على بعضها بعد صدور الاخر بالاستقلال اولا في شمول القدرة عليها وصدور كل منها بالاستقلال في مرتبة
اجتماع النقيضين وارتفاعهما فان المقدور والممكن كل واحد من المقدورات والممكنات
لا الكل المجموعي كما مر تحقيقه في اخر بحث قدم العالم حيث نقل شبهة ان جميع المقدورات
الممكنة بحيث يمتنع عنها ان يكون متناهية اه فلا نقض لكن يسوق الكلام في المجموعات
المتناهية فانها ممكنات ويمكن ايضا ان يلزم ذلك مع قطع النظر عن ان كلا من
المقدورات يجوز ان يكون معلولا اولا فانه لا نقض فيه لكون المعلول الاول مقدورا
بالاستقلال والبواقي مقدورات لكن بواسطة معلولة بلا واسطة او بواسطة واحدة
او بوسائط لا بواسطة امر لم يكن معلولا ولا مقدورا له قوله لا بطريق حلول الشيء
في المحل واما الحلول بطريق حلول مجرد في مجرد اخر متقوم كذلك الاخر كما جوزه الامام وقد صرح
به في حصر اقسام الجواهر في الخمسة فلا يجري ونفيه مع ما ذكره ههنا قوله اما ان يتصور
مطلب
حلول ذاته في المسيح اه يؤيد حلول الذات في البدن قول النصارى تدرع اللاهوت
بالناسوت والمراد بالناسوت النشأة الانسانية وكذا قولهم صلب الناسوت
ورفع اللاهوت قوله فقال عيسى من رآني اه وامثال هذه الكلمات كثيرة في كلام
المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقل عن سلطان العارفين ابي يزيد البسطامي
قدس سره اسراره كقول الشيخ في جبتي سوى الله وسبحاني ما اعظم شاني وكما نقل
عن برهان الموحدين وامام المتقين امير المؤمنين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه في بعض
خطبه انا الذي تكلم موسى في طوره وامثاله كثيرة قوله كانوا يسمون المسيح بالابن
ويدل عليه قول عيسى عليه السلام اني ذاهب الى ابي وابيكم ليبعث لكم الفارقليط حيث
قال ابي وابيكم فانه بالاتفاق ليس للقول الاخر بحلوله في عيسى الفارقليط بالفاء ثم الراء المهملة
المكسورة ثم القاف الساكنة ثم اللام المكسورة ثم الياء ثم الطاء ثم الالف المقصورة
لفظ عبراني ومعناه الفاروق بين الحق والباطل قوله جبرئيل في صورة دحية اه يظهر من
تمثيلهم انهم قائلون بتجرد جبرئيل وعدم كونه جسما كما يقول الحكماء من انه جوهر مجرد وهو العقل
مطلب
الفعال وبلسان الشرع جبرئيل والا لم يطابق السؤال المثال والمثل الا بتاويل بعيد قوله لو
لابد ان يكون من صفات الكمال والا يلزم النقص فيتم بالنقص قوله لو لم يمتنع حال الحلول اه

اقول لا ينفع مسبوقية الكمال الآخر لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف في وقت
من الاوقات باحدهما يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات
المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منها مشروطا بزوال شيء من تلك الكمالات
والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت وقررنا فيما سلف ايضا قوله
وذلك لان التبدل دليل وجه لصحة التبدل والتغير وبيان الكيفية على وجه لا يلزم الاستحالة المذكورة
لا لوقوع التبدل لانه ظ ولانه لا يكفي بيانه بل انما يصح ان يكون وجها لتعميم الحادث
من الحقيقية والاضافية بان يقال هذا القدر من التغير لا يخرج عن العلم المذكور لان التغير ليس فيها
حقيقة كما قال وانت ساكن غير متغير ثم الفرق بين الصفات الاضافية والحقيقية التي
يلزمها الاضافة انه في الاضافة يتغير الطرف الاضافة وان لم يتغير نفسها وفي الحقيقية المذكورة
لا تتغير لا في نفسها ولا في طرفها لانه لا طرف لها وانما التغير في الطرف الاضافة اللازمة لها تغيرا
بالوجه المذكور ومن يخرج عن العلم ويبقى الكلام في انه اذا كانت الاضافات خارجة
عن العلم المذكور ولم يجر الدليل فيها فما الحاصر الى هذا البيان المودي الى تصحيح عدم التغير ذاتا
بان التغير ليس في ذاتها بل في طرفها المصحح لدخولها في العلم المذكور نظرا الى الذات
ثم كان الوجه ح ان يقول فان جهلها تغيرا في الجملة ولا اقل من انه يوجد في الطرف
وان تغيرا انه جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال كيف يخرج عن العلم والدليل جار فيه فيكون
حاصل الجواب نسلم جريان الدليل لكن في عدم تغيرها في ذاتها وهو واقع وان اثبات
التغير انما هو الطرف وان مقتضى الدليل ان كان عدم التغير في ذات الصفة فقط
فلا وجه كالاخراج بسبب التغير في الطرف وان كان مقتضى الدليل عدم التغير بوجه من الوجوه
ذاتا او طرفا فلا وجه لتسليم جريان الدليل وايضا لا يبقى بعد هذا وجه لما اورده بقوله
لا يقال هذا الدليل اه نعم في جوابه فائدة جديدة على وجه قوله بل قد يدعى اه لما كان
متوجها على قوله بان الاضافات ليست من صفة الكمال انه يجب ان لا يتصف
بها الواجب تعالى اصلا والا لزم تصفه بها في الحال الذي عنه بقوله بل قد يدعى اه حاصله
ان الوجود الازلي للاضافات لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص
الواجب بالقدم الزماني نقص فلا يتصف بها الواجب تعالى اما الوجود الحادث لها فكما لم يستلزم
قدم الممكنات بالاتصاف به كمال فيتصف به اقول بعد ما لا يخفى عليك
ان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون بعده زمان الحادث بحدوث متعين
للحدوث اول معين بل معنى الازل كما قررنا هو الزمان الغير المتناهي في جانب
المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان حدوث قبله زمان حدوث
آخر فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا ويتصف الواجب تعالى بها في هذا اليوم لزم

لزم النقص في امس لعدم اتصافه بها في الامس واذا اتصف في امس لزم النقص
لعدم اتصافه بها قبله وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث
وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يعني البعض بانتفاء الاضافات بعد حدوثها
دقيق على حال الوجوب التابعة وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في آه فان
امكان وجود الحادث يستلزم تحقق اضافة في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده
ايضا واذا سعى بالحق في الجواب ان يلزم قدم الاضافات والتصاف الواجب بها ازلا
وابدا وان يقال لما لم يكن الاضافات لكونها صفة الواجب زمانية كان نسبتها الى جميع
الازمنة على السواء فتعلقت في الازل والابد الى وجود الحادث في وقته كما قال
من يقول ان علمه تعالى حضوري بحضور جميع الموجودات دائما عنده كل في وقته وقدم
مناط مثلا على تقدير ان يكون العلم اضافة فتفكر ولا تتبع الهوى قوله يطلق الاتحاد
على معنيين اه اشارة الى ان الاتحاد والذي يستدل على انتفائه ههنا هو هذه الثلثة فاحتمال
الاتي دنو بوجه آخر لا يفترنا كما جوزوا حلول مجرد في جوهر مجرد آخر حيث يحتمل ان يحتاج
الحال الى المحل ولا يكون الحال عرضا في الاول وان لا يحتاج شيء منهما الى الآخر وان يكون الحال
مقوما للمحل ولا يكون المجموع المركب جسما فعليك بابداء احتمالات اخر قوله
ودعوى الاصلاح او الانفصال اه ان منع الانفصال بين الاجزاء المادية لتمثل كيف
يمكن القول كيف ومن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصور
النوعية على المولد تابع لتمازج التابع للانفعال او الكسر مشهور به ولم ينقل عن احد منع ولا احد
فيه وان منع الانفصال بين الاجزاء المادية لتمثل لم مع تسليمه في الثلث فليس مما نحن بصدد
ابطال من احتمالات الاتحاد كما مر الاشارة فتذكر قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغني
عن المحل اه قال السيد قدس سره في حواشي شرح حكمة العين نقلا عن شرح الملخص
لفظ الجوهر يقال بالاشتراك اللفظي على معان اربعة الاول الموجود الغني عن المحل والواجب
تعالى جوهر بهذا المعنى الثاني الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وبهذا
المعنى يقتضي زيادة الوجود على الماهية والشيخ ذهب الى ان وجوده تعالى عين ذاته فلا
يطلق الجوهر عليه والامام الى ان وجوده زائد فيهما والثالث القابل للصفة والحكماء
اتفقوا على انه تعالى ليس جوهرا بهذا المعنى بناء على استحالة قيام الصفات بذاته تعالى
الرابع الشيء الذي يتعاقب عليه الصفات والكل اتفقوا على امتناع تعاقب الصفات
على ذات الواجب هذا اجماله والمفصله هناك وقد يطلق الجوهر على الذات والحقيقة ولا خفاء
في تناوله للواجب اسم معنى عبارة والمعنيان اللذان ذكرهما الشارح غير المعاني الخمسة المذكورة
لمجموع معانيه سبعة قوله وصرح بكونه حجة الله تعالى والنفس حقيقة من غير تجوز

مطلب

قال الامام حجة الاسلام فی کتابه المسمی بفیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة بعد ما بین
حد التاویل فی الآیات والاحادیث بحیث لا یلزم منه الکفر ان ابعد الناس
عن التاویل احمد بن حنبل رضی الله عنه ثم قال قد سمعت الثقات عن ائمة الحنابلة
ببغداد ان احمد رحمه الله صرح بتاویل ثلثة احادیث فقط احدها قوله
علیه السلام الحجر الاسود یمین الله فی الارض والثانی قوله علیه السلام قلب المؤمن بین
اصبعین من اصابع الرحمن الثالث انی لاجد نفس الرحمن من جانب الیمن ثم قال
وانما اقتصر احمد رحمه الله علی تاویل الاحادیث الثلثة لانه لم یظهر عنده الاستحالة
الا فی هذا القدر لانه لم یکن ممعنا فی نظر العقل ولو امعن لظهر له ذلک فی الاختصاص
بجهة فوق وغیره مما لم یتأوله ولا شک انه لو ظهر له لتأوله بالجهة فوق والقول الاشعری لا برهان علی استحالة الرؤیة وکان کل واحد لا یرتضی
ما یذکره الخصم ولا یراه دلیلا قاطعا وکیف ما کان فلا ینبغی ان یکفر کل فریق خصمه
بان یراه غالطا فی البرهان نعم یجوز ان یسمیه ضالا او مبتدعا اما ضالا فمن حیث
انه ضل عن طریق عنده واما مبتدعا فمن حیث ابتدع قولا لم یعهد من السلف
التصریح به ومن المشهور فیما بین السلف ان الله یری فقول القائل الذی یجب التصریح
بتاویل الرؤیة بعد ان ظهر عنده ان تلک الرؤیة معناها مشاهدة القلب فینبغی ان
لا یظهره ولا یذکره لان السلف لم یذکروه ثم قال ولکن عند هذا یقول الحنبلی اثبات
الفوق لله سبحانه وتعالی مشهور عن السلف ولم یذکر احد منهم ان خالق العالم لیس
متصلا بالعالم ولا منفصلا ولا داخلا ولا خارجا وان الجهات الست خالیة عنه وان
نسبة جهة الفوق الیه کنسبة جهة التحت الیه فهذا هو قول مبتدع اذ البدعة عبارة عن احداث
مقال غیر مأثورة عن السلف ثم قال فی جوابه وعند ذلک یتضح لک ان ههنا مقامین
احدهما مع عوام الخلق والحق فیه الاتباع والکف عن تغییر الظواهر والحذر عن ابداع التصریح
بتأویلات لم یصرح به الصحابة وحسم باب السؤال راسا والزجر عن الخوض فی الکلام
والبحث واتباع ما تشابه من الکتاب والسنة کما روی عن عمر رضی الله عنه انه سأل
سائل عن آیتین متعارضتین فعلاه بالدرة وکما روی عن مالک رضی الله عنه انه
سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والایمان به واجب والکیفیة مجهولة والسؤال
عنه بدعة المقام الثانی بین النظار الذین اضطربت عقائدهم الموروثة فینبغی ان یکون
بحثهم بقدر الضرورة وترکهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع ولا ینبغی ان یکفر بعضهم
بعضا بان یراه غالطا فیما یعتقده برهانا فان ذلک لیس امرا هینا سهل المدرک
اقول ما الفرق بین حکم المعتزلة بتاویل الرؤیة بمشاهدة القلبیة وحکم الاشعری بتاویل
الجهة حتی یکون الاول مبتدعا دون الثانی کما قال الحنبلی والذی یفهم من کلام الامام بیان

[illegible]

مطلب

بیان المقامین ان التأویلات التی لم ینقل عن السلف فالقول به مع العوام بدعة
فمن این علم ان المعتزلی یقول بتاویل الرؤیة عند العوام ولم لا یجوز انهم یقولون عند العوام بالقول
بتاویل الجهة الصریح عند العوام **قوله** ولا نطیع فیه احدا ای لا نطیع فی قالکم
ومخاصمتکم **قوله** انما یحصل بالحدوث والقرب وعدم القرب المفرط وعدم صغر
المفرط وعدم وساطة جسم کثیف بین الرائی والمرئی وکون المرئی مضیئا اما بذاته
او بغیره وکونه کثیفا بحیث یمنع من نفوذ الشعاع والابصار ای کالهواء الشفاف فی ذلک
وبعد هذا کله فالرؤیة اما بخروج الشعاع من البصر سواء کان مخروطا مصمتا او مخروطا
مرکبا من خطوط او خطا یتحرک علی المبصر بسرعة الحرکة قاعدة المخروط والقاعدة علی
تقدیر علی سطح المبصر وهذا کلها مذهب الریاضیین علی الاختلاف ومنهم الافلاطون
واما بالانطباع ای انطباع صورة المرئی فی الجلیدیة ثم فی مجمع النورین ثم فی حس المشترک
کما هو مذهب الطبیعیین ومنهم ارسطو واما بتکیف الهواء المتوسط بین الرائی
والمرئی بکیفیة الشعاع الخارج عن البصر فیکون آلة الابصار کما هو مذهب طائفة من الحکماء
واما باضافة اشراقیة بین النفس والمبصر مشروط بالمقابلة وارتفاع الموانع کما
ذهب الیه الشیخ المقتول وقال المحقق فی شرحه للمذهب کل ان لکل واحد من
الریاضیین والطبیعیین حجج ومناقضات ولاجلها ذهب الفارابی فی رسالة
الجمع بین رایی ارسطو وافلاطون الی ان غرض کل منهما التنبیه علی هذه الحالة
الادراکیة وضبطها بضرب من التشبیه لا حقیقة خروج الشعاع ولا حقیقة الانطباع
وانما اضطر الی الاطلاق اللفظی لضیق العبارة ثم قال وهذا اقرب ما اختاره
المصنف الی الشیخ المقتول من ان الابصار انما هو باضافة اشراقیة بین النفس والمبصر
مشروط بالمقابلة وارتفاع الموانع انتهی فمرجع مآل المذهبین الی الاضافة
المذکورة ولیست الاضافة المذکورة الی العلم فالابصار انه ممتاز عن العلم عند
القائلین بان العلم اضافة بان الابصار مشروط بالمقابلة دون العلم فالاضافة
المذکورة عند انتفاء المقابلة تسمی العلم قال شارح التجرید لا نزاع للعقلاء فی
جواز الانکشاف العلمی ولا للمثبتین فی امتناع ارتسام الصورة من المرئی
فی العین واتصال الشعاع الخارج من العین بالمرئی وانما محل النزاع انا اذا عرفنا
الشمس مثلا بحد او رسم کان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العین کان نوعا
آخر من المعرفة فوق الاول ثم اذا فتحنا العین حصل نوع من الادراک فوق الاولین
نسمیها الرؤیة ولا یتعلق فی الدنیا الا بما هو فی جهة ومکان فمثل هذه الحالة هل تصح
ان تقع بدون المقابلة وان یتعلق بذات الله منزها عن الجهة والمکان

ام لا ولا يخفى عليك ان كلام الشارح ههنا يشعر بان النزاع لفظي لان القائلين بالانكشاف
لا يقولون بحصول معنى للانكشاف حتى لا يكون ما فوقه من الانكشاف الذي يثبته الشيخ انكشافا تاما
وكذا القائلين بالرؤية لا يقولون بتأثير الحدقة والانطباع ولا بخروج شعاع او بتوسط شيء
من الوجوه المذكورة للرؤية فالاولى ارجاعها الى النزاع اللفظي والله اعلم بحقائق الاشياء
قوله ولا يلزم كون تلك آه وكذا لا يلزم من كونها شرطا في ادراك الجسمانيات ان
يكون شرطا في ادراك المجردات ولا يبعد ان يراد من هذه النشأة نشأة الجسمانية
ومن النشأة الاخرى نشأة المجردات فانهما يراد جاز اجتماعا وانفرادا قوله كما
الاصوات والطعوم والالوان قدم الكلام منا في رفع استبعاداته في مقام تحقيق
الفرقة الناجية فارجع اليه قوله الاول ان سؤال موسى الرؤية آه اجاب الاشاعرة
من منع كون الرؤية ههنا بمعنى الابصار لجواز ان يكون بمعنى العلم بوجوه الاول انه لا يكون
الجواب مطابقا للسؤال لان قوله تعالى لن تراني نفي لرؤيته لا العلم الضروري باجماع
المعتزلة اقول يمكن ان يقال في الجواب عن السؤال ان العلم الضروري كنفي الابصار
اشارة الى انه لم يبق لموسى من مراتب العلم بالله تعالى الا مرتبة الابصار فطلبه العلم
كانه طلب الابصار لانه لم يبق من مراتب العلم شيء فاجابه الله تعالى بقوله لن تراني بمعنى
نفي الابصار اشارة الى فوت موسى عليه السلام والثاني انه يلزم ان لا يكون موسى
عليه السلام عالما بربه علما ضروريا مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب
في حكم الحاضر المشاهد اقول يمكن ان يقال مراتب العلم الضروري متفاوتة فيجوز ان يطلب مرتبة
فوق ما حصل له وان لم يبق في نفس الامر مرتبة فوقه سوى علم موسى بعلوي مرتبة علمه فيكون
طلبه اشتياقا واظهارا للشوق او للطمأنينة كما في قصة ابراهيم على نبينا وعليه السلام
او لم يعلم فيكون طلب اعتقاد التحصيل مرتبة اخرى عدم العلم بهذا القدر لا يقدح في امر
نبوة كيف وقد قال من هو افضلهم صلى الله عليه وسلم ما عرفناك حق معرفتك والثالث
الجواب بقوله لن تراني على التقدير ابن على ما قلنا ظاهر الثالث انها لو كانت
بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها ايضا بمعناه لكن النظر الموصل بالى نص في الرؤية
اقول يمكن ان يقال لما استعار الرؤية للعلم استعمل النظر المرتب عليها بالجزم ايضا اما في النظر
او في الى وقد منعوا بوجوه اخر واجابوا باجوبة يطول الكلام بذكرها وتفصيلها وكيف
انا نقول ولا مجال للقول بجهل الرؤية فيجوز ان يكون للاستغفال بالعلوم والوظائف
الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى يسئل عنه وطلبه العلم او خطرت بباله وكان ناظرا
فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له جليه الحال والجواب بان التزام ان النبي المصطفى
بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع عليه دون احاد المعتزلة ومن حصل الفاقه

موسى ... الى الحصول الى من ان معرفته الله لا يتوقف على العلم بجميع مسئلة

من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لم يسلكها احد من العقلاء ومن اراد
زيادة التفصيل فليرجع الى الشرح الجديد للتجريد في مقصد الثالث قوله على استقرار الجبل
وهو آه اعترض بانه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون
ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل وانه كان ولا لم يمكن الاستقرار حينئذ
بانها علقت باستقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم اختلال
الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد
استقرار الجبل من حيث هو من غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل عقيب النظر بدليل
الفاء فلا يرد السكون السابق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلت ذلك
في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به العلة وما جعل بمنزلة اللزوم
لما علق به والمضي الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون اقول لمانع ان يمنع
امكانه لجواز ان يكون المعلق عليه الاستقرار بشرط الحركة والا لتركا فانظر في حال الاضطراب
في الكلام ان يلزم ام لا فان لزومه ليس بظاهر قوله كالطول والعرض آه ان كون الطول
والعرض جوهرا على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى كما هو مذهب الاشاعرة ولحصول المحل
على تقدير كون الطول والعرض عرضا في وجود الاجزاء فيلزم انقسام الاجزاء التي لا تتجزى
او في كل واحد واحد فيلزم قيام العرض الواحد بالشخص بمحال متعددة مع انقسام
الجزء ايضا ولكن الكلام في الجزئيات وانتفائه مستغنى عنه وعدم اختصاص المحل في واحد
او كل واحد ظاهر لجواز القيام بالكل المجموعي ومع قطع النظر عن هذه الكلية كون الطول
والعرض مركب محل تأمل فان القائلين بعرضيتهما لا يقولون بتركيبهما وان نقل عن
البعض فالاحتمال باق على اي حال وينفع في كلها جعل الدليل الزاميا اذا ثبت منهم القول
بها قوله بل من شيء مشترك بينهما آخر عن قولهم علة مشتركة كما فعله امام الحرمين حيث
بين اللازم العلة لئلا يرد عليه ان صحة الرؤية امر اعتباري فيجوز ان يكون علته ايضا
اعتبارية فان متعلق الرؤية يجب ان يكون موجودا والمتعلق غير العلة والكلام فيه ولئلا
يرد ان للمعلول الواحد النوعي يجوز ان يعلل بعلل مختلفة فانه لما كان الكلام في متعلق الرؤية
ونعلم بالبديهة انا قد نرى شبحا من بعيد ونذرك هويته من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا
انسانا او فرسا نعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها
الافتراق وهذا معنى كونها علة صحة الرؤية مشتركا بين الجوهر والعرض كذا قيل ان هو ...
المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية
فلا يتعلق بها الرؤية ايضا وان المدرك من زيد في تلك الصورة هو خصوصية ذاته الموجودة
الا ان ادراكها اجمالي لا نتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفا

مطلب: ان الهوية والماهية والحقيقة امور اعتبارية

فليس يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
ولئلا يرد انه على تقدير كون الوجود علة الرؤية واشتراكه بين الجميع لا يلزم صحة رؤية الكل
لجواز كون خصوصية الواجب مانعا او خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا وجه الدفع ان
صحة الرؤية عند تحقق ما يصح ان يتعلق بها ضرورية بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك **قوله**
فلم يبق الا الوجود قال الامام الرازي من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط واما الا
ختلاف المختلفات بل العلم بالضرورة هذا مكابرة لا يرتضيها بل الوجود علة لصحة
كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى وذلك اما لان الوجود على تقدير كونه مشتركا معنويا كما
هو مذهب جمهور الاشاعرة والحكماء والمعتزلة يجب ان يكون امرا اعتباريا على ما بينوه فلا يصح
ان يتعلق به الرؤية كالامكان والحدوث والبحث على تقدير جعل الدليل الزاميا كما فعله
الآمدي ونقل الشيخ بعد هذا القول وقيل ان الشيخ آه ظاهر لان الخصم قائل باعتبارية
الوجود فكيف يلزم عليه كون الوجود مصححا للرؤية مع تساوي الامكان والحدوث
عنده واما لان الحس اختلاف المختلفات مرئي بالبديهة سواء كان الامر المشترك مرئيا
ايضا او لا ولاشتراك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة المخلوقية الوجوب
نعم واجيب عن النقض بصحة المخلوقية بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق
عند الوجود وقيل واما النقض بصحة الملموسية فقوي قال الفاضل القوشجي اقول كان
تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لان الاعتباريات المحضة
كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما يتحقق في الاعيان فان الامور
الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجز من المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية
انتهى كلامه اقول والعجب من هذا الفاضل انه كيف لم يعرف بان صحة المخلوقية المقتضية
لان لا تكون المخلوق موجودا والا يلزم تحصيل الحاصل وبين صحة الملموسية التي هي فرع الوجود
وليس للعدم الصحة الامكان الذاتي **قوله** وقد ثبت وقوع رؤيته في الاخرة آه يظهر
من قوله وهو مستلزم لجوازه كما سيجيء بعد بيان الاجماع على وقوع الرؤية ان المقصود من
الادلة النقلية الدالة على الوقوع اثبات جواز الرؤية مع ان وقوع الرؤية مطلب في نفسه
كما قال الشارح وهو بعض مرئي للمؤمنين يوم القيمة من غير موازاة ومقابلة وجهة الا ان يقال
كما هو الظاهر المقصود اثبات وقوع الرؤية الا انه اعاد جوازا كونه للرؤية على الوقوع للاهتمام
بالاصل **قوله** وفيه نظر وما من وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية من المنافقين
ويقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس اي انتظرونا ناخذ من نوركم فالانتظار
من المؤمنين لا يناسبه ولهذا فسره بعضهم اي النظر واليه فجعله متعديا بنفسه او بالى **قوله**
وليس بمعنى الانتظار آه اشار الى منع المعتزلة على الاستدلال والجواب عنه اما المنع فلانا

ونقض الدليل بصحة المخلوقية والملموسية
بانها مشتركة بين الجواهر والاعراض

بانا نم ان لفظ الى صلة النظر بل هو واحد الآلاء ومفعول النظر بمعنى الانتظار وثانيا ان الى
انه صلة النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال
كما نظر الظماء ماء الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب
حمل النظر على الانتظار ليصح التشبيه والشعث جمع الاشعث اي الحزين وقال وجوه
ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتي بالفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج
الى طلوع هلال اي ينظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب ان انتظار النعمة
غم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة وحكاية واما التأويل على ان
كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم
عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية به احد من الائمة المفسرين في القرن الاول والثاني بل
اجمعوا على خلافه ولذا لم يؤول الآية عليه لاحتمال ان يكون المعنى في الاول يرون سلالا
كما يرون الظماء ماء وجدوه بعد الاشتياق وفي الثاني ناظرات الى وجه احمد وانا ره
من القرب والطعن والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله لنصرة المؤمنين وذكر بعض
الرواة ان الرواية بمكة اوجه ناظرة يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة
فالجواب ظ وفي الثالث يرون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما لا يخفى
قوله على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث
الرؤية احد وعشرون جلدا من كبار الصحابة رضي الله عنهم **قوله** كما ترون القمر ليلة البدر
والتشبيه على تقدير كونه مرادا انما هو في الرؤية اي رؤية الرب مثل رؤية القمر مثل ان يقال
رؤية الشمس مثل رؤية القمر ولا يلزم اقوائية القمر من الشمس بل اقوائية رؤيتها من رؤيته فالنظر
في التشبيه الذي اوردناه فان التشبيه الذي في رؤية الرب الى رؤية القمر والتشبيه
الذي فيما اوردنا في كون متعلق المشبه اولى من متعلق المشبه به مع كون المشبه به اقوى منه
وهو الرؤية فيهما ولا شك ان كون متعلق المشبه الى الرؤية الذي هو الشمس فيما ذكرنا اقوى
من متعلق المشبه به الذي هو القمر في المثالين اقوى مما ذكرنا من نحو ليط قطعا فان اقوائية
الشمس من القمر ليست كاقوائية الواجب منه بل ابين جدا من ذلك فتأمل **قوله** واحته
بعدم مدح نفسه لكن لا يستدل لاثباته من هذه الآية على عدم الرؤية **قوله** وما قيل من التمدح اه
جواب عن الاستدلال بعد تسليم انه لا تمدح في نفي الرؤية بطريق المقابلة وانفصال الشعاع
او الانطباع ولكن لا تمدح في نفي المعنى المتنازع فيه عند البعض على ان يكون رفعا للايجاب
الكلي ولذا لا تمدح في سلب ذلك المعنى عن الكل في بعض الاوقات والى الاجرات يقوله
ولان عدم رؤيته في الدنيا آه **قوله** لانه لو امتنعت الرؤية آه اقول لا تردد في ان

قوله بلا الكم الغباره ما آت وشير وهو حقيقي الا كنند
وناممفوذن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو خوشين وجمع بقيه آمد حتى لم
كز مقعه

الامتناع لو كان تقريبها بحيث الكبير بل لا الذات الى الرؤية كما هو ظاهر يكون التمدح على تقدير الامتناع
اشد واولى كما يقال في العرف حين يراد بيان شوكة شخص ان فلانا تزفي امره حيث
امتنع ملاقاته ورؤيته ولا شك ان مرادهم من امتناع الرؤية هي امتناع الرؤية للتعلقه
بذاته نعم لا الذات الى الرؤية تامل على انه قد يمدح بنفي المثل كقوله تعالى ليس كمثله شيء والشريك
كقوله هو الذي لا اله الا هو مع ان المثل والشريك ممتنعان لذاتهما **قوله** وليس بكاين ليس بمراد
اعلم ان الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في افعال العباد بحسب ارادة الوجوب
وعدمها في امرين احدهما ان الاشاعرة يقولون ان الله تعالى لم يرد ايمان الكافر
والمعتزلة يقولون اراد ولكن لم يقع فقوله الشارح فكل كاين مراد مشارة الى رد الخلاف
الاول وقوله وما ليس بكاين ليس بمراد اشارة الى رد الخلاف الثاني من المعتزلة وهو للقدرة
الثانية اما يلزم من قوله ما شاء الله كان بطريق عكس نقيضه واما من كون كل كاين مرادا
اذ لما كان احد النقيضين مراد الله لتعلق الارادة بالنقيض الاخر **قوله** على ان
التزام رعاية الحكم والمصلحة اقول ما كان معنى الوجوب على المذهب الثاني ما تركه مخل بالحكمة
فمعنى الوجوب ليس ما يستحق بسبب تركه الذم اولانه قد ذكرنا في المذهب الاول والثالث
بل يكون معنى الوجوب على هذا المذهب تركه اخلال بالحكمة لان تركه اخلال وجب حينئذ لتفسير
عن معنى الوجوب بعد ويكون الكلام والبيان في المرتبة الاولى فعدم وجوب رعاية الحكمة
والمصلحة عليه تعالى بالمعنى الاول والثالث لا يضر في هذا المذهب انما يضر عدم رعاية
الحكمة لا عدم الوجوب بالمعنى الاول والثالث بل هذا المذهب يوافق مذهب الاشعري
وعلى هذا ظهر لك ما في الوجه الاول ايضا الا ان يرجع النزاع الى الامثلة مثلا الى كون اللطف
مما في تركه اخلال وكذا الى كون الاصلح مما في تركه اخلال الحكمة بل الحق في هذا المذهب ان يقول
وليس فيما ذكرتم من الوجوب شيء ولو اصلح لا منافاة كما قال في ابطال المذهب
الثالث تامل **قوله** بالنسبة الى الشخص فلذلك يمكن لهم ان يقولوا ان في خلق الكافر والفقير
مصلحة بالنسبة الى نظام الكل وكذا في اقدار الشيطان وابقائه مصلحة وحكمة نظرا الى
نظام الكل من حيث انه كل كما يقول به الحكماء ولذا لك ذهب الجبائي في جوز
الاشعري والقول بالاصلح الى نظام الكل وقوم من الصوفية ايضا وقول لسان الغيب الحافظ
الشيرازي ٩ در كارخانهٔ عشق از كفر ناگزيرست ٩ آتش كرا بسوزد گر بولهب نباشد
ظاهر في هذا المعنى ويقول اهل التحقيق ان العالم بدن واحد وللموجودات اعضاء وكل ما وقع
في العالم تدبير مصالح هذا البدن والقتل والافناء بين الموجودات مثل الفصد من اليد
لامراض العين فان اليد يدرك الالم ويتاذى منه ولا يعرف انهم لم يؤذونها **قوله**
العوض على الالام العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا

مطلب

كفر الكافر بارادة الله تعالى والمعتزلة يقولون انه ... وثانيهما ان الاشاعرة يقولون ...

هذا بناء على ان كلام الوجود والعدم مما يتعلق القدرة والارادة فيكفي في المراد وقوع احدهما بين ما يعم الموجود والمعدوم ولو كان كل من طرفي الوجود والعدم مما لا يتعلق به القدرة والارادة لا نسبة الى كلاهما على السواء فلا بد من مرجح منه

من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه
لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ثم من الوجوه التي يستحق بها العوض
عند المعتزلة انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان
ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله
تعالى لمصلحة الغير ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم من الله لا الغم
المستند الى العبد نفسه فانه لا عوض على الله تعالى ومنها امر الله تعالى بايلام الحيوان كالذبح
وندبا كالذبح في الهدي والضحايا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وهذا الجلد
الاحراق اذا التقت حيث في النار واحرق او شهادة احد من شهد بالزور فقتل شبيها
اما القاء الصبي في النار فلان فعل الاثم وجب في الحكمة حيث احراز العادة
وانه قد منعنا من القاية ونفعنا عنه فصار الملقى كانه اوصل الالم اليه فلهذا
فهذا اوجب على الملقى العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا
شهادتهم على الامام الايصال الالم من جهة الشرع فصدروا كانهم فعلوه
قوله اي يلزم جوازهما اي جواز الكذب والخلف اقول ان اريد جوازهما بالنظر
الى الذات الواجب تعالى او نظرا الى ذاتيهما فمسلم لكن اللازم جوازهما بالقياس الى العفو الملزوم
لهما وان اريد جوازهما مطلقا او بالقياس الى الذات العفو فممنوع فانه مستحيل فان المحال
بالذات قد يكون ممكنا بالقياس الى الممكن بالذات الممتنع بالغير كما قالوا في امكان
عدم الواجب المحال بالذات بالقياس الى عدم العقل الاول الممكن بالذات الممتنع بالغير
وقد فصل المحقق في رسالة الزلف الامكان بالغير والامكان بالقياس الى الغير والوجوب
بالغير والوجوب بالقياس الى الغير وكذا الامتناع بالغير والامتناع بالقياس الى الغير بل
يجوز ان يكون المحال بالذات واجبا بالقياس الى الممكن اذ لو ان ذلك الممكن ممتنعا
بالغير وحاصل معنى الامتناع بالقياس الى الغير لزوم الممتنع للغير سواء كان علة
اللزوم ذلك الغير اولا ومعنى الامتناع بالغير ان يكون الغير علة لزوم الممتنع كما انه
علة وجوده وعلى هذا القياس وان اردت بعض التفصيل فارجع الى الحواشي قدس
سره على شرح حكمة العين في المقالة الرابعة في دليل اثبات العقل **قوله** ونحن نقول
كما وقع في بعض النسخ وقع في البين اعلان اشارة الى جواب اخر على تقدير تسليم عدم
الفرق بين الاستحالة والوجوب فانه لا يستحيل عقلا عندنا في نسخ والمشرع قد نقف
النص عن الوجوب نعم فيما تقدير لزوم الخلف لا يستحيل فيه فيكون وجوه النقض
اربعا لكن لا يخفى ان الاشاعرة انما يقولون بالحسن والقبح العقليين لا بمعنى
استحقاق الثواب والمدح والذم والعقاب بل بمعنى اخر على ما سيجيء عن قريب

مطلب

مطلب

والجهل من القبيح العقلي بالمعنى الذي نحن بصدده عدم الكمال ولا يجوزونه في حقه تعالى ومنع كون الخلف والكذب مثل الجهل لا يخفى ما فيه فالاولى ان يقال انه التي ليس فيها هو ونحن نقول الخ قوله وقد قال المحقق يحتمل ان يكون محط الايراد مخالفة المحققين ويكون هذا وجه كلام المحققين ويحتمل ان يورده على انه ايراد اخر قوله واما اذا لم نقل باحد الوجهين الخ لم يتوجه الى النفي في معنى قوله تعالى ما يبدل القول لدي من تخصيص القول بالوعد او ارادة القول المعقول وهو كلام النفسي الى غير ذلك لان سياقه وهو قوله تعالى لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد صريح في ان المراد ليس سوى الوعيد بان لا يدخل الوعيد فيه وايضا لم يتوجه الى الجوابين المذكورين بعد التسليم فيما سبق احدهما بالفرق بين الاستحالة والوجوب وثانيهما على ما في بعض النسخ بمنع الاستحالة العقلية والشرعية في حقه تعالى لان بناء الكلام ههنا ليس على لزوم الاستحالة والاستناد الى منها على الوجوب حتى يمنع الاستحالة او استلزامها الوجوب بل انما هو على انه يلزم التبديل في قوله تعالى ما يبدل القول لدي ولا يخفى عليك ان من جوز الخلف في ايات الوعيد فان تشبث بالاستحالة والنقص عاد الاجوبة الاربع المذكورة هناك فيكون الجواب بما ذكره ههنا نقول اللهم ارحم فتفطن فان الوعيد كلما كان اشد كان خلفه اظهر في اللطف والكرم وفي الفضل والاحسان اتم قال صاحب القصيدة البردة بيت لعل رحمة ربي حين يقسمها تاتي على حسب العصيان في القسم نظرا الى مجرد الفضل لا الى ما يوقف العدل فان كل من كثر عصيانه كان الوعيد بجواز الخلف في هذه الاية ايضا لا ان من جملة ايات الوعيد وفي حقه اتعد لانه في كل عصيان اتى به في كل مرة اوعد بالعقاب فكان الوعيد في حقه كثيرا قوله لا تؤثر الا في قليل من نعمه فان الشكر واجب في مقابلة النعم عقلا عند المعتزلة فان الشكر جزاء النعم وهو لا يفي بمقابلة قليل من النعم فكيف يريد حتى يجب عوض اخر مع ان الطاعات كلها افعاله تعالى على ما هو التحقيق عند الاشاعرة وقد ذكر ههنا بطريق المنع في جواب استدلال المعتزلة قوله لما تقرر من ان الكل ملكه وتفعل في ملكه كيف يشاء ولانه اعلم بالفعل وغير ذلك قوله وعلى وضع الشيء في غير موضعه اللائق اما لانه محكوم لغيره كخدام السلاطين الظلمة فيقع الظلم منهم بامر السلطان ولا يتصور مثله في حقه تعالى لانه احكم الحاكمين واما لانه لا يعلم موضعه من غير موضعه اللائق به فيضعه في غير موضعه وهذا لا يتصور في حقه ايضا لانه اعلم العالمين واما لانه غير قادر على وضعه في موضعه كمن حمل حجر الثقيل ولم يقدر على حفظه فيسقط من يده على حلاوة على شيء غير لائق وهذا ايضا لا يتصور في حقه تعالى لانه اقدر القادرين هذا الكلام منه وما بعده من قوله وكل ما وضعه الخ على مذاق المعتزلة من ان للاشياء في انفسها حسنا وقبحا وموضع مناسب وغير مناسب بل الحسن ما فعله وامره والقبح ما نهى عنه

في الوعيد اما بالنظر الى الوعيد فمن اراد بالوعيد التخويف من وجه لا يستلزم الخلف من وجه اخر منه

[illegible]

عنه ولا معنى للحسن والقبح قبل فعله وامره فالوجه ان يقال لما لم يكن للاشياء في انفسها حسن وقبح وموضع مناسب وغير مناسب كان المناسب والحسن ما وضعه وعينه والقبح ما عينه للترك ونهى عنه الا ان المعتزلة منع قولهم بحسن الاشياء وقبحها في انفسها لا ينسبون الجور والظلم اليه في فعله ويقولون كل ما هو جور وظلم وقبيح لكونه عليما قادرا حاكما لا يفعله وانما يفعل غيره نعم والاشاعرة يقولون مع فعله جميع الاشياء لا ينسب الجور والظلم فلعل الوجه الاول للمعتزلة والثاني من قوله وايضا الخ على طور الاشاعرة قوله ان العلة الغائية على ما عرفت علة لفاعلية الفاعل لا النزاع في العلة الغائية بمعنى ما لاجله الفعل فانها علة لفعل عن الشيء وحقق في حواشيه على شرح التجريد اعم من ان يكون ذلك الشيء من الامور الكائنة المرتبة على الفعل وامرا اخر اعلى من الكون والترتب وان ذات الواجب نعم علة غائية للمعلول بهذا المعنى فاذا الذي بالذات للعلة الغائية انما هي انما هي علة غائية ان يكون لكمال الحق ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون فيض في الكون الى لا يكون معلولا لان المعلول لا يلازم لها بحسب الخارج وما وقع في كلام ارباب التحقيق من الصوفية ان الواجب غاية الغايات بهذا المعنى العام انما النزاع في العلة الغائية للفعل المؤثرة في فاعلية الفاعل المترتبة على المعلول بحسب الخارج كالجلوس على السرير بالنسبة اليه قوله لا الخالي عن الغرض بل التصرف في ملكه كيف يشاء ويفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل على ما اشار اليه الكرم بقوله تفضيله ورحمته يعني ان رعاية الحكمة ليس وجوبا لعم بل احسان وتفضل منه تعالى فلو لم يراع بالغرض لما توجه اليه نعم شيء من النقص حيث كبر بهم واري مثل ايجاد العالم له تعالى على ما ذهب اليه الاشاعرة مثل ملك وضع بلدا في موضع خال عن الناس فاجمع فيه خلقا من الاحرار لا يفارق بينهم بان يفرق بعضهم بعضا حسبا ونسبا وليس بينهم في الواقع ما يوجب تفضيل بعضهم على بعض الاخر فذلك الملك يعين احدا منهم للرياسة واخر للقضاء واخر للافتاء واخر للاحتساب وعلى هذا القياس فلا يتوجه على الملك ذلك نقص ولا سوال لكنهم لم يعينوا فلكن له كل منهم في هذا مع انه حسب اونسبا ان نسبته اليه لانهم لا يعرفون احوالهم بالقياس الى غيرهم فالمنصوب ممنون وغيره راض لو فعل بالعكس لكان الامر ايضا كذلك ومثله على ما ذهب اليه المعتزلة مثل ملك تسلط على بلد معروف فيه الشرف والكمال ان وخواص وعوام كلها معروف القدر حسبا ونسبا فالملك يعين لهم مناصبهم على مقتضى حسبهم ونسبهم وسوابق احوالهم ولا امتنان لهم من الملك مثل امتنان الجماعة الاولى من الملك الاول ولا التصرف له مثل فيهم كتصرف الملك الاول ولو عكس فيسئل والاشك ان رتبة الاولى اعلى واولى واتم في الرتبة الايجادية من الاسمائية والوجوب يجب ان يكون في اعلى مرتبة الوجودية واستدل على عينية وجوده تعالى بكمال قوله وروح منه الروح نفس الانسان وهو النفس وبعضهم فرق بين الروح والنفس ونفخها هو الطب

الا انه يقال انه بالنظر الى معنيين اخرين للحسن والقبح اللذين للعقل فيهما حاكم كما بحثه غير قريب

علم

ملحقه في التمثيل الى ما ذكرنا وفي الحسن الحسن ولمه ان ما يفعل ان ما يشمل على محققه في هذا المعد

بان لو رجحت المرجوح لكنه يبقى السوال في الاول لانه يقال ان قال بانه لم رجحت اب دون ب وان كان الامتنان على ا بحال الاتم والامتنان على صورة العكس اتم من الامتنان على ب ولكنه لا ينفع اصلا

والنزاهة والمناسب ههنا هو الاخير قوله ولا حاكم سواه في كون الشيء مستحقا للمدح او الذم
عاجلا والثواب او العقاب آجلا فلذا الكلام في قوله فليس للعقل حكم الى آخره في تعريف
لان للعقل حكما في الحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين المذكورين كما سيذكره الشارح
المحقق قوله الاول صفة الكمال فان العلم مثلا حسن بمعنى انه صفة كمال والجهل
قبيح بمعنى انه صفة نقص قوله ويختلف بالاعتبار اي الثاني فان قتل زيد مثلا
ملائم لمصلحة اعدائه ومنافر لمصلحة احبائه قوله الذي هو عندنا ماخوذ من الشرع فان قيل
ما حكم العقل بحسن الشيء بالمعنى الثاني الا وحيث يحكم بان العلم صفة الكمال مثلا والجهل
صفة النقص وهذا هو فعل تعلق المدح والذم عاجلا فلان القول بان هذا الشخص عالم مدح له
في العرف وظاهر انه لا يكون منشأ العقاب في الاصل بل هو منشأ الثواب فالعقل الحكم
بالحسن والقبح بالمعنى الثالث ايضا قلت مقصود المعتزلة ان كل ما امر به ونهي عنه في الشرع له
جهة محسنة مقبحة عند العقل قد يدركها العقل وقد لا يدركها والشرع يظهرها ويكشفها
ومقصد الاشاعرة انه لا يجب ان يكون في جميعها جهة محسنة او مقبحة بل يكون من جهة
الشارع في هذا المحل احتمال عاطل فلا نعرضه سواء كان في نفسه جهة توافق تعيين
الشارع او كان خاليا عن الحسن والقبح وكان بتعيين الشارع حسنا او قبيحا فلا تعقل
عن قوله فيما مر ولا حاكم سواه قوله فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق المعلوم
وتعريف الحسن يصدق عليه فيكون من تتمة البحث وقوله وفعل الصبي مختلف فيه
يحتمل الجواب لجواز ان يكون المقصد ممن يقول بان فعل الصبي مما يوصف بالحسن فيصدق
التعريف لا يخل ويحتمل ان يكون ايراده بحثا مؤيدا للسابق ولكن يمكن الجواب ح
واما قوله اما فعل البهائم الخ فلا يصلح للجواب اصلا لان حاصل البحث ان
التعريف غير مانع لصدقه على غير الحسن كفعل البهائم والجواب بان فعل البهائم
لا يوصف الخ لا يدفعه لان الخروج عن المعرف لا يستلزم الخروج عن التعريف قوله العلم
بنفي الاجزاء العقلية استدل على نفي التركيب العقلي بانه لو كان مركبا في العقل ولم يكن
مركبا في الخارج لزم ان يحكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به والظاهر يلزم ان يكون
للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان مطابقتان لذلك البسيط وانه مح فان تطابقت
احد المتغايرين كيف في مطابقة الاخرى بذاته واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور
الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقه وانما يلزم الجهل لو حكم بانهما متمايزة في الخارج
او لا نفتي تقدوا اما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكروا وانما جزمك
بكونه محالا امر بديهة وهمك لا تنفك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار فان صورتين
متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط واما الصورة العقلية للشيء

فانه انما يصح اذا اريد انه لا حاكم في حسن جميع الاشياء او قبحها فان الحاكم في البعض لانا نقطعه

الى ص ح

لشيء واحد فيجوز تعددها بحسب تعدد ادوات تعرض للنفوس وغيرها مختلفة بعضها من مشاهدة
الجزئيات شخصية ونوعية وجنسية لا يقال الوجوب لا يكون له جنس ونوع والا لزم الاشتراك
فعلى تقدير الوجوب يلزم تعدد الواجب وعلى تقدير الامكان يلزم امكان الواجب لانا
نقول يجوز انحصاره نوعه وجنسه في فرد وكذا يجوز تركبه من امرين متلازمين وهذا ما وعدنا نقله
من القوم وقد نقلت فيما سبق دليل الشارح على هذا المطلب ولا باس ان نذكر ههنا ما بقي من
تفصيل قال الوجود الواجب فاما ان يكون كل جزء من الجزئين عين وجود نفسه والمجموع
وجود الواجب او احد الجزئين عين وجود نفسه دون الاخر او لا شيء من الجزئين عين
وجود نفسه وعلى الاول امتناع الحمل ظاهر اذ وجود المجموع مجموع الجزئين ووجود كل جزء
عين ذلك الجزء اقول والظاهر يلزم تعدد الواجب والظاهر يلزم احتياج الواجب الذي هو مجموع
الجزئين في وجوده الذي هو ايضا مجموع الجزئين الى غيره الذي هو الجزء فتامل وعلى الثاني يكون
الجزء الذي هو عين الوجود وحده واجبا والجزء الاخر ممكن خارجا عنه فلا تركب في الواجب
وعلى الثالث فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود الاخر اولا وعلى الاول يمتنع حمل احد
الجزئين على الكل او وجود كل جزء هو الجزء الاخر فقط ووجود المجموع كلا الجزئين معا اقول
والظاهر يلزم ان يكون شيء واحد اي كل واحد من الوجودين عارضا ومعروضا معا
بالنسبة الى الاخر والظاهر يلزم تركب الواجب عن عرضين لان كون احد الجزئين وجودا للاخر
لا يتصور بمجرد المقارنة بديهة والظاهر يلزم امكان كل من الجزئين والمجموع فتامل وعلى الثاني
يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون الواجب ممكنا والظاهر انه ممكن مستند الى الواجب فيلزم
استناد كل من الجزئين الى الكل وان اردت زيادة تفصيل كلام فاضم اليه ما نقلناه
سابقا من وجوب النظر في معرفته الخ تم الحاشية ههنا يوم الجمعة ثاني صفر ختم
بالخير والظفر في خانقاه الحضرة المخدومية الخوارزمي قدس سره سنة تسع وتسعين
وتسعمائة قوله لو كثرت لكانت مستندة اما الى القادر الخ تفصيل الدليل ان تعدد القدرة
مستلزم لو تعددت فاما ان يكون لكل مقدور قدرة على حدة فيلزم تحقق الامور الغير المتناهية
سواء كان كل منها بصدد وجه بالاختيار وهكذا فيلزم التسلسل من هذه الجهة ايضا اولا
يكون لكل جملة متناهية من المقدورات قدرة على حدة فيلزم تحقق الامور الغير المتناهية
ايضا سواء كان صدورها بالقدرة والاختيار او لا لان الجمل المتناهية سواء كانت
متساوية او متفاوتة غير متناهية في غير المتناهي واما ان يتعلق قدرة للامور الغير
المتناهية من المقدورات والاخر سواء ان يتعلق كل منهما بالغير المتناهي ايضا او بالمتناهي
او بعضها بالمتناهي وبعضها بالغير المتناهي ويكون مجموع القدرة متناهيا فيجري فيه
الدليل المذكور في الشرح ولكن على تقدير صدور القدرة الكثيرة عن القادر لا يلزم التس

لجواز ان يكون لقدرة له تعلق بالعلية واحدة متخالفة بالنوع لجميع القدرة المعلولة
بل يجب مخالفتها لئلا يلزم اجتماع المثلين سواء كانت القدرة المتعددة متخالفة
بالماهية او متوافقة وان كانت الواقع على الغرض ان تتخالف الض لئلا يلزم اجتماع المثلين
في محل واحد وينحصر نوعها في فرد ما ويصدر عن الواجب بالايجاب فيصدر عن الواجب بسبب
هذه القدرة سائر القدرة والحاصل انا نمنع انها لو تكثرت القدرة فاما ان يكون جميعها
مستندة الى القادر او جميعها مستندة الى الموجب لجواز ان يكون بعضها مستندة الى القادر وبعضها
الى الموجب وانما اعتبرنا انحصار نوع القدرة لسائر في فرد لئلا يرد الض عليه انه انما يثبت الموجب
الواحد والكثير على السواء فظهر ما في كلام الشارح من قطع ولكن التخلص عن الشرم لا يخفى عليك
انه لو نوقض الدليل بجريانه على تقدير وحدة القدرة الض بان القدرة الواحدة اما مستندة الى القادر
فيلزم التسلسل واستناد القديم الى القادر وخلاف الغرض الض واما مستندة الى الموجب ونسبة
الموجب الى الواحد والكثير وترتب الاعداد جميعها على ما ان القدرة يجوز ان ينحصر نوعها في فرد ما
ويمتنع وجود فرد اخر منها ومثل هذا المنع يتوجه على تقدير تعدد القدرة الكثيرة الى الموجب
بانه يجوز بل يجب تخالف القدرة بالماهية لما مر ويجوز ان ينحصر نوع كل فرد منها في نوع ويمتنع
فرد اخر منها بل نوع اخر الض فالموجب لا يمكن ان يوجد فردا اخر او نوعا اخر ولعل الشارح
الى هذا القول ولا يخفى ان تساوي جميع الاعداد الى اخره **قوله** قلت لا حاجة في تعلق
القدرة الى الفرق بين ما ذكره الشارح وبين ما نقل قبل ان المراد في لزوم عدم
التناهي عدم تناهيها بمعنى لا تقف ولا يتحقق اصلا تعلقات غير متناهية بل كل ما يتحقق
منها متناه وما ذكره الشارح انها غير متناهية بالفعل هذا اوفق بما على ما فهم الشارح من
كلام ذلك القائل الا فيمكن حمل مراده على ما اختاره الشارح فلا يكون ما ذكره الشارح
مغايرا له بل يجب حمله عليه لانه جعل عدم تناهي القدرة بمعنى لا يقف دليل عدم
تناهي المقدورات وعدم تناهي المقدورات دليل عدم تناهي القدرة فلو لم يكن المراد
من عدم تناهي عدم تناهي القدرة بالفعل بمعنى لا تقف لكان مصادرة ويجب
على ما ذكره الشارح ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية
بمعنى لا تقف لان القدرة على ما ذكره تعلقت نظرا في الوجود والعدم في كل ممكن فتخصيص
المقدور وجودا او عدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة
لان القدرة وتعلقها على طرفي الممكن على السواء فتامل فيه بل نقول لا حاجة الى هذا الالتزام الض
فان الممكن يجوز ان وجوده بارادته تعالى كذلك عدمه بارادته تعالى لانه ان شاء ترك
ففي اي وقت فرض فاما ان يكون الكلام الممكنات للقدرة الغير المتناهية بمعنى لا تقف
فيوجد او عدم وعلى اي حال يلزم تعلق الارادة اما بوجوده او بعدمه فيكون التعلقات غير

غير متناهية بعدد المقدورات المحققة وجودا او عدما فعلا ما نقل لا يتحقق تعلقات
غير متناهية في وقت من الاوقات الا انه يجوز ان يتحقق واحد بعد واحد متسلسلا الى
غير النهاية ولكن لا يحصل الى عدم التناهي اصلا وعلى ما ذكره الشارح يتحقق تعلقات غير متناهية
بالفعل بعدد الموجودات وان كان اللازم ضعفه بملاحظة مقدورية عدمات الممكنات
الض وعلى ما ذكرناه يتحقق تعلقات غير متناهية في كل وقت بعدد وجودات الموجودات
الغير المتناهية في ذلك الوقت وعدمات الممكنات المعدومة فيه فان اي جزء من طرفي النقيض
يتحقق يتحقق بقدرته تعالى **قوله** من النسب المقدارية اي كالنصف والثلث والربع وغير ذلك
من كونه تسعا او عشرا او جزءا من الالف او من الالوف الالوف بل هي نسبة جزء الى غير
المتناهي لان نسبة كل جملة من الاعداد المتناهية غير متناه في غير متناه فكل جملة متناهية نسبته
الى الغير المتناهي نسبة لوجه الى غير المتناهي **قوله** ويجوز عطفه على الترقي فان القائلين
بان الملائكة لا يرقون يحتمل ان يمنعون الوقوع للجواز او الجواز ايض لكن يلزم فسخ في
العطف العكس **قوله** وما صدر عنهم الى قوله بل النتيجة تقرير الشبهة محصله انهم كانوا
عالمين مجملا ان الموافق للحكمة هو الذي يفعله تعالى ويريده ولكن لم يكن لهم علم بما كان عندهم
منافيا لها فاستفسروا عن انه بم لمه وحكمة فالسؤال سؤال استفسار لا اعتراض ولا يخفى
انه على هذا لا يليق الجواب بقوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون لان السائلين على ما قرره الض
كانوا عالمين بانه تعالى يعلم ما لا تعلمون ولهذا قالوا لو الهمهم الاشياء ويل ولكن يمكن في الجواب
في بادي الراي عن الاصل بان في قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
اخبار المستقبل لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بان الملائكة لا يعصون في المستقبل ما امرهم عن م
في الماضي والعصيان في الماضي لما امره في الماضي لا يقدح فيه بل القادح هو العصيان في
المستقبل لما امره في الماضي بل لا مخالفة لامر في سؤال الملائكة لانهم لم يكونوا مامورين بعدم
السؤال **قوله** كان من الجن ففسق ا ه فان حمل كان على معنى صار كما قيل خلاف الظ
فيجب حمل الا ابليس في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس على المستثنى المنقطع او تغليب الملائكة
على ابليس فيراد من الملائكة في الاية الملائكة والابليس تغليبا فيستثنى بالاستثناء المتصل **قوله** فان انهم
منعوا اطلاق هذا التوجيه انما يكون موجها لو لم ينفع منع الحدوث عن الخالف في مقام دفع
الشبهة المذكورة عن ترافع مستحقي القياس من المذكورين واما اذا كان في مقام النقض عنها
فلا ينفع منع اطلاق لفظ الحدوث عليه لان معنى الحدوث باق وهو مناف للعدم
سواء اطلق لفظ الحدوث عليه او لم يطلق ففي النقض يجب ان يمنع احدى المقدمات
الاخر وقوله احترازا عن ذهاب العجم الى حدوث الكلام النفسي نظرا منه انه يوافق الاخر
ومنع صغرى القياس الثاني **قوله** ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات

الحادثة قالت الكرامية ان اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى
وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان
لا في محل لكن المريد والكاره هو الله تعالى في ذاته نعم وكذا السامعية والمبصرية تحدث
بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين على ما تجدد والاشعرية يثبتون النسخ يثبت ح
وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم الوجود فيكونان حادثين
والكل متفق قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددة بين الذات
ثم والادلة المذكورة لو تمت لدلت على التغير في صفة بها مطلقا اي في ما كان على امتناع ح
وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ، اقول كلام في العلم يمكن منع حدوث
كل اضافة بل الاضافة الزمانية حادثة واما الاضافة التي لا تدخل تحت تصرف الزمان
فيجوز ان يكون قديمة وان كان احد طرفيها حادثة قوله فوجب حمل كلام الشيخ
اقول لا يخفى انه على هذا انفع للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي الازدياد
لان التدافع المذكور في نتيجة القياس المذكور باق في النسبة الى الكلام اللفظي
فكان الوجه عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كما لا يخفى ولو لم
يقل الشيخ الاشعري بالكلام النفسي في مقام التخلص عن الشبهة المذكورة لكان
اوجه والتزام امر في وجوب ايراد لا يندفع به ومع ذلك يبقى في النفسي محل تأمل وتردد انا
ويجب الاستدلال عليهم والمعتزلة يستدل على النفسي فلا يستبعد مثل هذا اذا اريد من الكلام
غير اللفظ واما اذا اريد نفسه اللفظ فضعفه اظهر لانه يعتبر الاسم لا العقد فلا ينفع
اصلا واما على ما حمله القوم وان لم يكن انفع النص في دفع التعارض اذ اجرى العبارة
اما بالنسبة الى اللفظي بانه صفة وبانه مؤلف فان الجواب ح انه ليس بصفة
واثبات كلام نفسي لا ينفع الا انه انفع في مقام وايراد آخر وهو انه يلزم ان يكون
اتصاف الواجب بالكلام مع انه منقول في جميع الملل تواترا مجازا كما رد على المعتزلة
انه يلزم التزام المجاز في جميع الملل والاديان في كلام واحد والنفع ان اتصاف
المتواتر ليس في اللفظ بل بالنفسي فاعلم قوله والادلة الدالة على الحدوث
الى آخره استدل المعتزلة على ان القرآن لفظي حادث بوجوه الاول انه علم من دين النبي مطلب
صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالضرورة حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام
المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد والمختتم بالاستعاذة وعليه
انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني انه اشتهر وثبت بالنص والاجماع
من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم ككونه ذكر القرآن
نحو وهذا ذكر مبارك وعربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ومنزلا على النبي صلى الله عليه

وعلى آله وسلم بشهادة النص من تلك الآية ومقروءا بالألسن للاجماع ومسموعا
بالاذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله ومكتوبا في المصاحف ومقروءا بالتحدي لكونه
معجزا اجماعا ومفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت
وقابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء وكل منهما لا يتصور في القديم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ووارد على عقب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون واجاب قدماء الاشعرية بانه لا نزاع في اطلاق اسم
القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة
والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق
هذين اللفظين ليس بمجرد انه دال على كلام القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى
لكان هذا الاطلاق بحاله لان الاختصاص آخر وهو انه تعالى اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والالفاظ في لسان الملك لقوله تعالى
انه لقول رسول كريم وصاحب المواقف لما حمل كلام الشيخ الاشعري على ان الالفاظ والحروف
الف قديمة يقول في جواب الوجهين المذكورين ان الحدوث يرجع الى الصفات المتعلقة
بالكلام لفظيا كان او نفسيا لا الى نفس الكلام لا اللفظي ولا النفسي واكتفى بقوله والادلة
الدالة الخ ثم اختلفوا في الاول والوجهين على ما حمل كلام صاحب المواقف فان الوجه الاول
حاصل دعوى الضرورة في ان الكلام هو الالفاظ وهو يقول به نعم الوجه الثاني يشتمل على
امور بعضها يدل على كونه لفظا فقط فلا يرد عليه ايضا وبعضها يدل على حدوثه فيحتاج
الى الجواب المذكور فصل بهما ان لهذا المؤلف المخصوص القائم بلسان اختصاص
انه فيه حتى ان يقرأه كل احد من سواه بلسانه يكون مثلا اعلى والاصح اسم لا من
حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأ كل قارئ نفسه لا مثله فصل هو
على تقدير ان يكون الكلام نفسيا ويكون معنى سماعه فهمه من الاصوات المسموعة وقد
يتوهم انه لا وجه لاختصاص موسى عليه السلام بانه كليم فافاض الامام حجة الاسلام في جوابه انه سمع
كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على جواز
تعلق الرؤية والسمع بكل موجود وبعضهم انه سمعه من جميع الجهات على خلاف العادة
وصار الشيخ ابو المنصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحاق الى انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب
للعبد اقول لا يخفى انه يجوز ان يكون وجه الاختصاص صريح انه سماعه اول فرد آخر عنه
الله تعالى في لسان والحاصل ان وجه القائلين بالمخالفة النوعية والقائلين بالمخالفة الفردية
نوعي كون واحدا فان سماع الفرد الاول يكون منشأ الاختصاص سواء كان الافراد الاخر
مساوية في النوع مخالفا بالشخص او يكون مخالفا بالنوع ايضا والوجه الثالث من هذا الدال

لكن هذا لا يحسم مادة الشبهة فان الآيات المنسوخة العمل منسوخة التلاوة مع انقضاء [illegible] الا باعتبار الاشكال وعدمها فتأمل [illegible] منه

وقال المحققون انه سمع موسى عليه السلام كلامه الازلي بلا حرف وصوت وكيف في [illegible] بلا كيف وجهة فما بعده ابصر منه

مطلب في تعيين السماع الواقع لسيدنا موسى صلوات الله على نبينا وعليه

المعتزلة ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه مثل انا ارسلنا وقال فعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا تصور السبق على الازل فتعين الكذب واجيب بانه كلام في الازل لا يتصف بالمضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا ان القول بان الازلي مدلول الالفاظ عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ دون المعنى القديم كذا في شرح التجريد للجديد

اقول لا ضرورة للمعتزلة في مدلول اللفظ دون المعنى في مثل قوله انا ارسلنا كذا لكن ليست النسبة الى المخاطب مثلا فانا نعلم ان المحال انما هي النسبة التي يكون ماضيا بالنسبة الى من بعدنا فلو اخبرناه عن زمان الحال او الماضي لا يكون كذبا ومثاله انا اذا ارسلنا من شخص الى شخص يكتب اليه في حال الارسال قبل ان يرسل بل علمه في ذلك الشخص الاول الحاضر انا ارسلنا كذا وكذا ولا نكتب انا نرسل كذا وكذا مع ان الارسال بالنسبة الى الكاتب في زمان الحال فيظهر بالوصال ذلك المخاطب وغيره في علمه ماض ومستقبل كل الا بالنظر الى الذات وعلمه بل بالنظر الى المعلومات كالعلم بتقدم الاب على الابن فلا مضي ولو لم يكن في كلام ذلك بحسب

قوله وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات لعل مراده ان اراد لكن يفهم من قوله هذا انه سلم ان كلامه النفسي يكون زمانيا ويتصف بالماضي او الاستقبال او الماضي المعنى مدلول اللفظ بحسب التعلقات وعلى ما قلنا ليس شيء من الازمنة المذكورة زمانا بحكمه حتى كلام نفسي بل كل زمان مدلول لفظ الكلام هو بالنسبة الى الزمانيات بعضها الى البعض فيكون ما قلنا جوابا عن رأس عن استدلال المعتزلة ثم لو اراد بقوله مع ان القول بان الازلي مدلول اللفظ بانه يمكن ان يقول المجيب مدلول اللفظ هو الازلي مع الاضافة والتعلق لا الازلي فقط فلا عسر مثاله انا اذا رأينا ان زيدا لم يكتب يحصل لنا علم واحد بكتابته فاذا اخبرنا عنه في ذلك الزمان نقول زيد يكتب واذا اخبرنا بعد يوم نقول ان زيدا كتب مع ان علمنا واحد لم يتغير في الزمانين فظهر ان في مدلول اللفظ بعض الاضافة والتعلق

قوله وهذه الاوصاف انما هي والغرض هو التمثيل لان الكلام هو العلم وسيجيء الفرق

لا ينطبق اه اقول لا يخفى ان لفظ الكلام على ما ذهب اليه الاشعري مشترك لفظي بين النفسي واللفظي فيجوز ان يكون الحكم بانه واحد بالنسبة الى الكلام النفسي دون اللفظي او اللفظ المشترك لا يراد منه عند اطلاقه الا احد معانيه والظاهر يمكن ان يقال صفة لفظ محل البسيط وهذه الالفاظ تفصيل مثل المعنى الواحد البسيط القائم بذاته بلا فرق فان كلا منهما صفة لم نعم موجودة في الخارج وقيل التحقيق عن مثل بانه راجع الى الشيء رباعيها واوراقها واثمارها مثل بطن بعد بطن في النواة الواحدة قوله تغني الكون الاصوات الخ اقول انهم الزموا ما هو الواحد بعينه فقل

مثل تجويز رؤيته كل موجود من الطعوم والروائح والمجردات المنزهة عن الجهات والمقابلة والقرب والبعد للاعمى ولكل عضو فقط ان استبعاد اجتماع الحروف الى ان المرئية عندنا في تلفظنا عند الوجوب ليس اذا لم يكن متماثلا ليس تلك المثابة قوله فلا يكون القائم بذاته تعالى اه واظن ان مقصد الشيخ لا يكون مما فيه نزاع او النزاع في قدم الالفاظ التي هي مسميات الحقيقة بما يتلفظ به اقول اعلم اولا ان صفاته تعالى ليست متجانسة لصفات المخلوقات كما ذكره الشيخ ههنا ومعنى لعدم المجانسة انها ليست من نوع وجنس الا ان بينها نوع محاكاة كما يحكي الشبح لذي الشبح او محاكات اجزاء الشبح او صفاته لاجزاء ذي الشبح او صفته ومن ههنا خلق الله ادم على صورته فمعول ان اراد من اختلاف الحقيقة ما تقوم الاختلاف الذي بين الشبح والعرض وذي الشبح الجوهر مثلا مع انه يحاكي عنه فلا يخرجه عن كونه محل النزاع اذ بذا النوع من المخالف مقرر محفوظ والدعوى في الاتحاد بنوع اخر كالتي كانت فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مع كونها عرضا تحاكي عن الفرس الخارجي مع كونه جوهرا وتغايرهما بحسب ذاته مع تخالفه صورة البقر فانه لا تحكي عن الفرس الخارجي ولا تتحد بنوعه وان اراد الاختلاف بحسب المحاكات فمنعنا السؤال بانه لا اختلاف ومنع لزوم المجانسة وانما يلزم لو لم يختلف بحسب الحقيقة كما في الشبح وذي الشبح ومجرد المحاكات لا يستلزم المجانسة كما هو بين في علمنا وعلمه وقدرتنا وقدرته والنزاع في انه هل الكلام لفظي نسبته الى ما نلفظ به نسبة علمه الى علمنا ام لا قوله والكلمات لا انتهاء في تلفظها اه اقول لو كان الوجود العلمي للكلام اللفظي هو الكلام النفسي والتصف الوجب تعالى به لكان لكل من الممكنات وجود نفسي يتصف الواجب تعالى به والاختصاص فيه للكلام والعلمية لا يكون منشأ الاتصاف وليس بين معنوي الكلمات في علمه تعالى بالترتيب النفسي يقوم في نفسه والصفة التي هي مبدأ الترتيب والكلمات معلول ومعلوم لا يكون قائمة به تعالى ولو قيل بالعرض لعتب منها بقوله ان العلية لا مدخل لها في الاتصاف مع انه تعالى علة لوجود الجميع الجود وكان يلزم اشتراك جميع المعلومات في اتصاف الواجب تعالى به والصفة ليست كلها على ما قال انه معبد لذا الكلام مع انه يرد ان تلك الصفة هي من الصفات للمعلوم الثبوت او صفة اخرى فرد الصفات والظاهر تعدد الصفات بان يكون الصفات غير متناهية بعدد المعلومات وبان يكون صفة الكلام متعددة في ذاته وقد مر ان الصفات واحدة بالذات وايضا القول بان كلامه تعالى النفسي هو الكلام الذي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الشارح فيما سبق ان علمه اجمالي بحيث لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى وهذا بحث مع قطع النظر عن كونه صفة اولا كما وقعنا بتحصيل مرامه من كلام هذا مع انها اللتيا مل العزيز ابا يوفقه بحوعنه بمفاتح الغيب والفضل بيده يؤتيه من يشاء قوله ظ كلام متقدمي الاشاعرة اه اشارة الى انه لا يرد هذا على مقصودهم

مطلب في تحقيق ان صفاته تعالى ليست من جنس صفات المخلوقين وان بينهما نوع محاكاة

مطلب في تحقيق الكلام اللفظي والنفسي

قوله ولا يلزم على ذلك ما رتب المص وقد مر من الشارح انه لا يرد عليهم الضم حيث قال معنى
كون ما بين الدفتين كلام حقيقة انما هو بمعنى كونه والا على كلام اهنه ص حقيقة فبعد التوجيه
كما لا يرد على ما ذكر الشارح ههنا لا يرد على ما ذكره القدماء الضم والفرق بان النقاد على ما ذكره
الشارح في الوجود وعلى ما ذكره المتقدمون ليس كذلك بل باعتبار الدالية والمدلولية لا يستلزم
ورود ما ذكره المصنف من المفاسد على القدماء دون الشارح قوله الى غير ذلك من الاسماء
هذه الامثلة المذكورة انما يكون محالا فيه ويؤيد ما ذكره كون لكل منها معنى اخر يصح ان يوصف
الواجب به نعم ولكن الايهام لهذه المعاني المذكورة ههنا يمنع من التوصيف كما في المعرفة
على ما قال وقد يراد منه علم سبقه عدم حيث قال قد يراد بلفظ قد بالمعرفة تطلق مرادفا
للعلم ولم نظير مما ذكره صح اطلاق الامثلة المذكورة على معنى يتصف به الواجب قوله
وذهب الشيخ الاشعري الظاهر ان مراد الشيخ انه لا بد من التوقيف بعد الاشعار بالتعظيم بعد عدم
الايهام فكما لا يجوز الاكتفاء في عدم الايهام بمبلغ ادراكنا فلذا لا يجوز الاكتفاء به في الاشعار
بالتعظيم قوله ويدخلك النار وفي التفسير للتقرب ويدخلك الجنة قوله ودليل الانكار
يعني ان انكار الحشر بهذا الوجه مع تحقق النصوص التي تقلع عرق التأويل لا يجامع
الايمان بما جاء به النبي عليه السلام وجه التفسير وعدم الاطلاق الانكار بان يقول الايمان
بما جاء به النبي عليه السلام لا يجامع انكار الحشر سواء كان وجه الانكار هذا الدليل المذكور
او دليلا اخر الاشارة الى ضعف هذا الدليل بانه لا يصلح سببا لتأويل النصوص الظاهرة
لابتنائه على عدم تناهي النفوس المبنية على قدم الانواع المتوالدة المبنية على قدم العالم
او المستلزم له نعم لو كان له دليل عقلي قطعي ربما في البحث لا يصلح للقدم فيه لكان للتأويل
وجه قال الامام حجة الاسلام في فيصل التفرقة ان البرهان اذا كان قاطعا رخص في التأويل
وان كان بعيدا واذا لم يكن قاطعا لم يرخص الا في تأويل قريب سابق الى الفهم ويحمل الضم
لكنه ضعيف ان يكون المراد انه لا يمكن الجمع بين التصديق بما جاء به النبي وانكار الحشر بهذا الدليل
مع انه اقوى دلائلهم فكيف بالادلة الاخر الضعيفة ولا تعمل ان الامام لم يجزم في تكفيرهم بل
كلام ههنا ان الانصاف انه كما قال انه لا يمكن الجمع الى هم علم ان ما ذكرنا
على نسخة لم يوجد فيها قوله قلت والجمع بين القول بقدم العالم وانكار الحشر الجسماني بعد قوله انكار
الحشر الجسماني قبل قوله لان النفوس على هذا آه واما على هذه النسخة فيكون قوله لان النفوس
آه دليل قوله وكذا لا يمكن الجمع آه فح اما ان يكون للمص ايرادا على العلامة القائلين
بقدم العالم بانه يستلزم نفي الحشر الجسماني ونفيه لا يجامع الايمان كما قال به الامام ولا يخفى
ان الاستدلال النفي الحشر لا يحتاج الى ما الية كل الاحتياج لانهم قائلون به ولا نعار فقوله
الامام مغايرة كافية نعم لو انتساه من جهة القول بقدم العالم مع قطع النظر عن ان
يقولوا بنفي الحشر اولا بانه يلزم لهم انكار الحشر فهو ايضا لا يكون كلاما معنده مقابل كلام

مع قطع النظر عن لزوم انكار الحشر لزوم
الكفر لهم لكان له وجه حسن او
يكون ايرادا على الحكماء بانه يلزم من قولهم بقدم العالم

كلام الامام عديلا لان الامام لم يبين وجه الانكار بانهم قائلون به صريحا او الزم
عليهم مما قالوا به صريحا فيحمل فهو كلام في مقام وهذا في مقام يحتمل ان يكون قول الامام ايضا
ويحتمل ان يكون ايرادا على الامام بناء على ظاهر ما نقل عنه في بحث افادة النظر الصحيح
العلم حيث قال بعد ذكر قال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه آه فان الامام
اثبت حركة سرمدية دورية هناك فيكون قول الشارح هناك قلت فيه ابو ما ذكرنا
ان تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه وانت تعلم ان الدورية مبنى على مذهبهم ايرادا عليهم لا اجل
توجيهها كما مر ثم قوله على هذا التقدير على النسخة التي رأيناها يرجع الى ما يتفرع على
القول بالحشر من قوله فيستدعي آه لا الى عدم تناهي النفوس فان القول بالحشر لا دخل له
في عدم تناهيها والقول به يستلزم حشر جميعها يستلزم وجود ابدان غير متناهية
وهو يستلزم وجود امكنة غير متناهية فيلزم عدم تناهي الابعاد ثم لا يخفى ان اثبات
امكنة غير متناهية بعد اثبات وجود ابدان غير متناهية مما لا حاجة اليه في اثبات
عدم تناهي الابعاد فان وجود امكنة غير متناهية انما هو لاستحالة تداخل الاجسام وبعد
قبولها يلزم عدم تناهي الابعاد وههنا لزوم ما ظاهرا وعند عدم قبولها لا يلزم وجود الامكنة
ايضا قوله فهو اعتبرعدة النسبة السلطوره في بيان نفسه لما كان الشيخ مر غيا
لبداهة مدعاه لم يبال باجراء الكلام في مقام التنبيه بطريق المانع بل لهذا اخرت
عنه الى قوله بل الاوضح مذهب ان نقول آه فان محصل كما بينه الشارح في حواشيه على شرح
التجريد بعد اتمام نقل ان العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فيكون موضوع
الوجودين واحدا من شيء واحد لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز
المعاد عن المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة وان كان لكونه باسمه حيث
الذات في حال العدم فهو باطل لان للمعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا
فهو على النسبة التي وقع النظر في امكانها وذلك غير متصور مع فقدان الاستمرار لانه
يوجب الاثنينية الفرق قال الاستاد روح الله روحه لا نعقل كونه منسوبا الى ب
دون ح مستندا الى التشخص المتميز بين لتخالفهما بالعدد على ما ذكره لانا نسلم ان التشخص
انه لم كان تشخص ب عين تشخص ح فرح من نوع تشخص اف ح تشخص ب الى تشخص
ا دون تشخص ح واما اذا كان التشخص مما لا نوع له كما هو المشهور من مذهب المتأخرين
فلا يوجد التشخص ما مثل فنسبة تشخص ب الى تشخص ا ليس لانه مثل بل لانه نفسه بخصوصه
كذلك وليس كذلك تشخص ح ولا امثلة واما على مذهب التحقيق عند الشارح من ان التشخص كل
شيء عين وجوده الخاص وعليه الفارابي فان اراد بالوجود الخاص حصة الوجود المطلق فوجه
الطبيعة نوعية لان الحصة من كل مفهوم هي ذلك المفهوم مضاف الى الماهيات كما بين الشارح

المطلوب ح

دون تشخص ح اقول هذا الكلام انما يتم
اذا كان التشخص وكان تشخص ب
صح

وغيره ويؤيده ما سنتعلمه في المسلك الثاني من ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
الذات لكن يلزم الدور لان تعيين الحصة وتخصيصها انما هو بما اضيف اليه ولو تعاين
ما اضيف اليه بها يلزم الدور لان المعين يجب ان يكون في نفسه متعينا قبله وان اراد امرا
اخر سوى الوجود المطلق وحصصه عارض للماهيات كما يفهم من عبارة مصنف التجريد
في بعض المواضع وانه ايضا لم ينفك عن القول به فيرد ان ذلك الوجود الخاص
ان كان له ماهية نوعية لم يكن منشأ التشخص والا فلا يجري نقل الكلام فيه كما مر قوله
نفي الاثنينية الصرفة لا غير والمحمولات الاثنان فيما نحن فيه هو الوجود الاول والوجود الثاني كما
قيل القول العام بإعادة المعدوم بعينه كيف يقول بان الوجود الثاني غير الوجود الاول نعم
لو قال بمغايرة التشخص والوجود وعدم كون الوجود علة التشخص ايضا ولم يقل باعادة جميع
العوارض المشخصة بل المشخصات فقط لربما سلم كون الوجودين متغايرين او قول
بعينية التشخص والوجود او كون الوجود من العوارض المشخصة او باعادة جميع العوارض مشخصة
او غير مشخصة فلا يتم تغاير الوجودين قوله هو الهوية المكتنفة بالمشخصات اه قال
الاستاد في حواشيه على حواشي شرح التجريد في هذا المقام فيه نظر فان كون الموجود
في الذهن مشخصا ذهنيا محفوفا بالعوارض يكون بعد التجريد عين المتشخص الخارجي محفوفا
في الذهن وموجودا فيه محفوفا بتلك العوارض اقول ليس معنى كلامه انها بعد التجريد
يكون التشخص الخارجي بل معنى كلامه من قوله ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة
بالمشخصات الذهنية انما تكتنف بها فقط مجردة عن العوارض والمشخصات الخارجية
كما هو شأن التعقل فاتحادها مع الوجود الخارجي انما هو بعد خلع العوارض والمشخصات
الذهنية والتجريد عنها والباس العوارض الخارجية عليها فمعنى قوله واتحادها مع الوجود
الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه انما بعد تجريد العوارض الذهنية عن الموجود الذهني
وتجريد العوارض الخارجية عن الموجود الخارجي بحيث يبقى للماهية فقط عينه والا فقط
ان بعد التجريد عن العوارض الذهنية فقط لا يكون عين الوجود الخارجي لاحتياجها الى العوارض
الخارجية ايضا ومع قطع النظر عن دلالة عبارته فالمراد ظاهر قال رحمه الله بل الحق في الجواب
ان المصنف نقل العلم بان ب مثلا في الخارج بعد ما كان ا في الخارج يستدعي حفظ الذات
واستمراره في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظا ثم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم
بان كان ب كان ا في الخارج فلا يعرف منه ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج
قلنا مثل قوله او ورد عليه ان اللازم كلي اه اجاب عنه في حواشيه على شرح التجريد بان
اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد بحسب
لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخارجي لكل شيء علته في الخارج وان كان غير محجب

بحسب الاعتبار ونسبة الوجود الى الماهية ليس نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها
مع الحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جوازه
ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة انتهى كلامه وما اجاب به ههنا
من قوله ولا يخفى عليك ان معنى تقدم آه لا يطابق ظاهر السؤال لان السؤال انه يجوز ان
يكون لشيء واحد وجودان يتقدم احدهما على العدم ويتأخر الاخر عن العدم فالجواب
بان معنى التقدم مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على الوجود الشيء
الثاني لا يدفعه لان للمانع ايضا ان يسلم ان معنى التقدم ذلك ولكنه يقول بجواز الوجودين
لشيء واحد ولكن يمكن ان يقال ان مراده الاستدلال على ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان
حيث قال يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالزمان كما يحكم ببطلان تقدم
الشيء على نفسه بالذات كما في الدور فلو جاز ان يكون لشيء واحد وجودان يتوقف العقل
في هذا الحكم ولم ينازع فيه لانه يجوز ح ان يتقدم الشيء باحد الوجودين على نفسه بالوجود الاخر
فمحط الجواب هو عدم الفرق بين الحكمين الذي يدل على وحدة وجود شيء واحد فقوله
ومعنى تقدم الشيء آه اما تمهيد له او اشارة الى الجواب الذي يرد بما نورده في هذا الموضع
وان لم يذكره وحاصله انه يجوز ان يتخلل العدم بين العوارض الغير المشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة في الحالين لا يقال هل هو جواب عن الايراد المذكور ولعل تقرير مع قطع النظر
عما ذكرتم لان الوجود انما يتقدم على الوجود واذا تقدم الوجود على العدم والعدم على الوجود
والعدم لا وجود له حتى يتقدم على شيء او يتقدم عليه شيء لان معنى تقدم شيء على الشيء
مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني بل الوجود ايضا
كذلك لانا نقول لا يدمن الوجود الذي يعتبر في التقدم مطلق التحقق اعم من الخارجي والذهني
المحقق والانتزاعي والا لما صح قوله معنى تقدم الشيء على الشيء عبارة عن كون وجود الشيء
الاول متقدما على وجود الشيء الثاني لان الوجود ليس له وجود فلا يحصل عن ابهام الشارح في كلامه
وتعصل ايضا كما ردنا انه لو تم لدل على امتناع بقاء التشخص من الشخص زمانا والا لزم تخلل
الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك التشخص في طرفي زمان الوجود واجاب عنه بانه يخفي
ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء
باعتبار وقوعه في الزمان الاول ونفسه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق بالذات هو السابق
الزمان واللاحق كذلك اللاحق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة
لا النفس الذات حيث هي فانه مستمرة قوله فان الذي دل على حدوث النفس لا يدل
من اولة بطلان التناسخ انه عند حدوث كل بدن يحدث نفس لان النفس حادثة فيتوقف
حدوثها على استعداد المادة ومادة النفس البدن فعلتها التامة متقدم لعدمه

وينحصر بتحققه والا لما جاز وجودها قبل البدن او بعدها مع حدوثه وح ينقض من العلل
الف على النفس عند حدوثه فلو تعلقت به نفس اخرى على سبيل التناسخ لكان لبدن
واحد نفسان ومدبران وهو ممتنع لان كل احد يجد مدبر بدنه واحدا وهذا الدليل لو تم لدل
على امتناع تعلق النفس بطريق التناسخ على البدن الحادث لا على البدن المعاد وكذا
استدلوا على بطلانه بانه يجب ان يوجد عدد الاموات احياء على تقدير التناسخ وبطلانه
ظ لانه قد يقع وباء عام وقتال عظيم بحيث يموت ما لا يعد ولا يحصى فظ انه لا يتولد بعدده
في السنين ومر الشهور وكر الدهور فان هذا الدليل ايضا على تقدير تمامه انما يدل على بطلان
وجوب تعلق النفس على بدن آخر بعد قطع النظر التعلق عن البدن الاول على الفور وبخلاف
في تعلق بعد الازمنة وكذا استدلوا على بطلانه بانه على تقدير التناسخ يجب ان
يتذكر الاحوال السالفة في البدن السابق ولكن لا يتذكر اصلا وهذا ايضا على تقدير تمامه
انما يدل على ان نفوسنا لم تكن قبل متعلقة ببدن اخر لا على انها لا تتعلق بعد بدنها وعلى كل
منها كلمات تركنا ذكرها مخافة الاطناب قال الشارح في كتب المعاد ان اهل التناسخ
فرق فرقة يجوزون كرور النفس في جميع انواع النامية نباتية كانت او حيوانية وفرقة يجوزون
ذلك في الابدان الحيوانية وفرقة لا يجوزون دخول النفس الانسانية في نوع غير الانسان
اصلا وهم بعد ذلك فرقتان فرقة يوجب التناسخ في النفس الشقية وحدها حتى يستكمل وتستعد
فتتخلص من المادة وفرقة يوجب ذلك في النفسين جميعا الشقية والسعيدة للشقية
في ابدان تعبة وللسعيدة في ابدان ذوات نعمة وراحة وقال القائلون بالتناسخ
المؤمنون بالكتب ان معنى قول الله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه
الا امم امثالكم هو انهم مشاركون لنا في نفوسهم بالقوة وقالت فرقة منهم في قوله
الله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط ان النفس الغير البرة لا تزال تتردد من بدن الى بدن
الطف منه حتى تصفو او تصير بحيث تحصل في بدن دودة صغيرة حتى الى ان تنفذ
في سم الابرة بعد ما كان في بدن جمل واما ما يصح من اوائل الحكماء من رموزهم والغازهم
وهو ان كل نفس غير برة فانها تنتقل عن بدنها الى بدن يناسبه الطبايع بالرذيلة الغالبة
عليها حتى تتخلص من المادة فالذي رذيلته من باب الشهوة تنتقل مثلا الى بدن خنزير
والذي رذيلته من باب الغضب تنتقل مثلا الى بدن سبع حتى انه ان كان رذيلته في باب
المعاملة وهو قصار ساسح في بدن سمك وان كان صيادا اماسح في بدن النوع
الذي يصيده وربما قالوا النفس الغير البرة تعذب في نواحي الجنوب والشمال
بفرط البرد والحر فهذه الاقاويل من الحكماء امثال ورموز ضربوا ليكون اقرب
الى الافهام العامة ويكون ذلك سببا لردعهم عن الرذيلة فانهم اذا خوطبوا بالامر الذي

مطلب في بيان التناسخ

في النفسين

ويلزم من هذا ان يكون النفس وهي في بدن الخنزير اخف منها وهي في بدن الانسان ... لانها مخصوصة به ... التناسخ ... منه

الذي هو الحقيقة وبالسعادة الحقيقية والشقاوة الحقيقية لم يتصوروا ذلك اصلا بل زادوهما
في بادي الراي من الامور المنتفعة قوله على ما بسط في كتاب المبدا والمعاد قال
في الفصل السابع من كتاب المعاد بعد ما بين في الفصول السابقة ان الوارد بلسان الشرايع من
اللذات والالام الجسمانية انما هي تقريبا للافهام وكلام مع الناس على قدر عقولهم وان
الظواهر لا يكون للخواص حجة كما يقول كل من الفرق بالتاويل في بعض الآيات والاحاديث
بقيام الدليل العقلي على خلاف الظواهر فيحكمون ان الظاهر ليس بمراد والاقتصار في الآيات
والاحاديث لا يصلح مجوزا للتاويل في بعض دون بعض وبسط كل البسط بهذه العبارات ثم من
المعلوم البين ان النفس الناطقة مدركة ثم جوهرها افضل من جواهر القوى الاخرى لانها بسيط
على الاطلاق ومفارقة للمادة كل الفراق وتلك متعلقة بالمادة قابلة للتركيب ونفسها بسبب
المادة ثم ادراكها افضل من ادراك المحسوسات لان ادراك العقل يقيني ضروري كلي ابدي
وادراك الحس ظاهري جزئي متغير زائل ثم مدركاتها افضل لان مدركاتها المعاني الثابتة والصور
الروحانية والمبدا الاول للموجود كل في جلاله وعظمته والملائكة الربانية وحقائق الاجرام
السماوية والعنصرية وذواتها وكمالاتها افضل من كمالات قوى الحسية لان كمالاتها
ان تصير افضل عوالم منزهة عن التغير والتكثر فيها صورة كل موجود مجردة عن المادة فهي عوالم
محاذية للعالم وعلى موازنته الا انه بذاتها روحاني وربما في لطيف مقدس ونوع العالم حسي جسماني
محسوس مشوب بالرداءة وعاما بالقوة والعدم فكيف قدر ما بين قياس هذه المعاني الاربع
التي للنفس الانسانية الى امثالها التي للنفس الحيوانية فتبين اذن ان اللذات التي للجوهر
الان في اعز نفسه عند المعاد اذا كان مستكملا ليس مما يقاس اليه لذة قط من اللذات الموجودة
في عالمنا هذا بسبب ما نعلمه من الخير واللذة التي تخص جوهر الملائكة يكون في قياس الخير واللذة التي
تخص جوهر البهايم والسباع وللنفس الانسانية لا محالة من الجوهر الملكي ان كانت مستكملة لانها
صورة عقلية مفارقة وهذا بعينها صورة الملائكة الا انا لا نحس بهذه اللذاة ونحن
في ابداننا لان القوى البدنية مستولية على النفس حتى ان النفس ناسية في البدن لذاتها
وحتى ان البدن وتسلط الحس والوهم والغضب والشهوة والدليل على ذلك
بعض ان تسلط النفس الناطقة عند زيادة سلطان هذه القوى اذ وجود تلك اللذة
وجب ولا تحس بحاصل اليقين لسبب البدن ومثل هذا موجود في القوى الحسية فان الممرور
يستمر الحلو ويكرهه والضعيف ليس من المستنكر ان يكون له شهوة يعتقد وجودها ولا يتصور كيفيتها
ولا اشتياق لها في حال فان العنين يعتقد وجود لذة النكاح ولا اشتياق لها والاصم يعتقد وجود لذة
السماع والاعمى لذة الصورة الجميلة ولا اشتياق لهما والنفس على مقدار ما هي للقوى الانسانية
والحيوانية يكون احساس الشعور بتلك اللذة فمن هو في سلطان نفسه الناطقة في هذا العالم

البهايم

كانه حمل كلام الشارح رد على شارح التجريد حيث بنى شارح التجريد الاستدلال على ظاهر قوله تعالى عرضها كعرض السموات ولهذا اصح عنده الجواب بان المراد عرضها كعرض السموات كما هو مصرح به في آية اخرى فاورد الش عليه بانه ليس استدلال المعتزلة من ظاهر قوله عرضها عرض السموات بدون التشبيه بل مع حفظ التشبيه كما في آية اخرى يستدلون على عدم وجود الجنة الان كما هو مفصل في الشرح فالتشبيه لا يكون جوابا بل لابد ان يجاب احد شقوق الترديد المذكور في الاستدلال ويمنع ما لزم اولا يسلم انه لازم مثل منع امتناع الخلاء او لزومه ثم ما ذكره قوله قلت فانه اختيار شق من الشقوق الترديد المذكور ورفع اي لم نسلم انه لو كان فوق السموات محيطا بها لم يلزم خلاء ولا حاجة على تقديرا ان يسلم انه الى التزام الخلاء والعرض يجسم آخر ويكون جوابا آخر لكن لا التزام في كلام الشارح

على سلف ان القوى الحيوانية جعل بحس وشعر بشيء من تلك اللذة على التقدمات ومن اراد زيادة تفصيل فليرجع الى ذلك الكتاب فانه بسط الكلام فيه كل البسط قوله اما الاول فلانه ورد آه نقل شارح التجريد استدلال المعتزلة بان الله تعالى قال في وصف الجنة عرضها كعرض السماوات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام ولعل الجواب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء وبعينه الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على تلك بدله كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله انتهى كلامه ولا يخفى ان ما نقلت على استدلالهم من آية اخرى غير ما ذكره الشارح هنا وما ذكره الشارح هنا في الجواب ظاهر في الاستدلال وغيرا عندنا تامل في قوله قلت اذا كانت الجنة آه قوله فانه يظهر منه انهم يستشكلون في الآية المذكورة والجواب خاص بالسنة المحقق والجواب انه لا يجب اكا اقول عدم الوجوب لا ينفع هنا لانه قد ثم انه تعالى راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع لتقتضيه فيجب ان يكون في افعاله حكم ومصالح بالفعل غاية ان لا يكون شيء منها موجبا لبعض الفعل بل يكون كل منها فضلة من الله فالحق في الجواب ان يمنع عدم الحكمة والمصلحة فان عدم العلم بالشيء لا يدل على عدمه قوله للامام حجة الاسلام كلام لغرب شيء آه قال الامام حجة الاسلام في فيصل التفرقة حيث اراد بيان توسعة الرحمة في جوابه من طعن وقال ان الشرع رتب زيف الرحمة على الخلق اذ قال عليه الصلوة والسلام يقول الله تعالى لآدم عليه السلام يوم القيمة اخرج بعث النار من ذريتك فيقول كم فيقول الله من كل الف تسعمائة وتسعة وتسعين وبالحديث المذكور في اول الكتاب النص ان الحديث الاول صحيح ولكن ليس المعنى انهم كفار مخلدون في النار بل انهم يدخلون النار ويعرضون عليها ويتركون فيها بقدر ما تقتضيه ذنوبهم معاصيهم والمعصوم من المعاصي لا يكون في الالف الا واحد فلذلك قال الله تعالى نعم وان منكم الا واردها ثم بعث النار عبارة عن مستوجب النار بذنوبهم ويجوز ان يصرفوا عن طريق جهنم بالشفاعة كما ورد في الاخبار وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت فقدت النبي عليه الصلوة والسلام ذات ليلة فاتبعته فاذا هو في مشربة يصلي فرايت على راسه انوارا فلما قضى صلاته قال من هذه قلت انا عائشة يا رسول الله فقال رايت الانوار الثلث فقلت نعم قال ان هذا اتاني آت من ربي فبشرني ان الله يدخل الجنة من امتي سبعين الفا بغير حساب ولا عذاب ثم اتاني آت في النور الثاني فبشرني ان الله تعالى يدخل من امتي مكان كل واحد من السبعين الالف الاولى وكل واحد من المضاعف سبعين الفا الجنة بغير حساب ولا عذاب ثم اتاني في النور الثالث آت من ربي فبشرني ان

ان الله تعالى يدخل من امتي مكان كل واحد من السبعين الالف الاول وكل واحد من المضاعف سبعين الفا الجنة بغير حساب ولا عذاب فقلت يا جبريل لا يبلغ هذا امتي قال يكمل لك من الاعراب ممن لا يصوم ولا يصلي وشهد بالوحدانية ولك بالرسالة فهذا وامثاله من الاخبار الدالة على توسعة الرحمة كثير ويشمل الامم السابقة وان كان اكثرهم يعرضون على النار اما عرضة خفيفة حتى في لحظة او في ساعة واما في مدة ينطبق عليهم بعث النار بل اقول اكثر نصارى الروم والترك في هذا الزمان تشملهم الرحمة اعني الذين هم في اقاصي الروم ولم يبلغهم الدعوة فانهم ثلاثة اصناف صنف لم يبلغهم اسم محمد عليه السلام اصلا فهم معذورون وصنف بلغهم اسم محمد عليه الصلوة والسلام وصفته وما ظهر عليه من المعجزات وهم المجاورون لبلاد الاسلام والمخالطون وهم الكفار المخلدون وصنف ثالث بين الدرجتين بلغهم اسم محمد ولم يبلغهم صفته بل سمعوا ايضا منذ الصبا ان كذابا ملبسا اسمه محمد ادعى النبوة كما سمع صبياننا ان كذابا يقال له المقنع لعنه الله تحدى بالنبوة فهؤلاء عندي في معنى الصنف الاول فانهم لم يسمعوا صفته بل سمعوا ضد اوصافه وهذا لا يحرك داعية النظر والطلب انتهى كلامه وشمول الرحمة بمعنى انهم لا يعذبون بسبب عدم الايمان بنبينا عليه السلام فلو عذبوا فانما يعذبون بعصيانهم في دينهم الذي هم مامورون به وان كان يحتمل ان لا يعذبون اصلا لان دينهم الاصلي منسوخ الان ولا يعمل ولا يعمل باحكام بل لا يجوز العمل بها فسقط عنهم تكاليف تلك الدين ولم يصل اليهم احكام الدين الجديد المحمدي صلى الله عليه وسلم لكنه بعيد للزوم تفضيلهم في النجاة على المؤمنين العاصين مطلقا قوله والكذب على النبي اي يقول عن النبي كذبا ولم يظهر من قوله صلى الله عليه وسلم حيث اورد صلعم ان الكذب على نبيه صلعم كبيرة لا الكذب على الانبياء والآخر عليهم السلام فان قيل التخصيص لانه لا فائدة في بيان هذا الحكم بالقياس الى الانبياء الماضين لانهم مضوا ولا يحتمل ان يكون احد كذبا عليهم قلنا لا فائدة في الحكم بالقياس الى نبينا ايضا لانه صلى الله عليه وسلم مضى ايضا ولا يدرك احد من اهل الزمان حتى يقول عليه صلى الله عليه وسلم كذبا وان قيل بعد وفاته احوال عن آخره صلعم فيقول يحتمل مثله في الامم الماضية فانا اذا علمنا ان فلانا مسلما من امة موسى عليه السلام قال عليه السلام كذبا نحكم انه كان من اهل الكبيرة في تقع النقل في نقل عنه ومن هو كفر في دينه عليه ام لا يقول كذبا عليه الان لقائل لكون الكذب على النبي كبيرة انما هو في دين نبينا صلى الله عليه وسلم لا في الاديان السابقة فلا نحكم على تقدير العلم بكذب احد على نبي من الانبياء السابقة بكون صاحب كبيرة لجواز ان لا يكون كبيرة في ذلك الدين ثم اذا كان معنى الكذب عليه صلى الله عليه وسلم نسبة ما لم يقع منه صلعم كما وجد في بعض شروح الحديث في شرح

مطلب في تفصيل من بلغهم الدعوة ومن لم يبلغه وكيف حالهم

نعوذ

قوله عليه السلام من نصل على ما لم اقل الحديث اي من نسب الي ما لم يكن مني سوا كان من الاحكام
او القصص او الاخبار فيدخل فيه نسبة حل حلال او حرام او مكروه الى غيرها وعلى رواية من كذب
علي والكذب الاخبار بشي على خلاف الواقع او الاعتقاد فيكون من اجرا الشي مجرى نظيره
وانما خص القول وهو التكلم لانه اكثر وانما قال على ليخرج ما لم يذهب على غيره فانه يسبغه ويدخل
فيه الكذب عليه نعم يظهر ان الاولى ان يحمل ردها اورد على ما ذكرنا اولا وهذا احق ~~ولعل ما ذكرنا~~
~~اولا ايضا حق~~ ولعل ما ذكرنا ايضا حق فان الكذب عليه على ما ذكرنا يكون ملتبسا ومخادعة
معه صلى الله عليه وسلم فيدخل في زمرة المنافقين الذين يخادعون الله ورسوله الا انه قال
الكذب عبارة عن التباس صورة الحق على غير الحق ليحصل المخاطب غير الحق فيعول عليه المخاطب
المخاطب في تلك القول فيترتب عليه ما يترتب كما ان الملوك الاعجمية يغضبون على من قال
كذبا عند بهم ويقولون الكذب عندي ويعرضون عنه غاية الاعراض قوله مسئلة ان
نقول نعم واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة فالمعنى لا تقضي
نفس عن نفس شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء او شيئا منكرا مع تنكير النفسين للاقناط
الكلي ولا يقبل من النفس الثانية العاصية او من الاولى شفاعة فيكون كان ارتيابا لانه نفى ان
يرفع العذاب احد عن احد من كل وجه محتمل فاما ان يكون قهرا فيكون نصرة او لا
فاما ان يكون مجانا فيكون شفاعة او لا فاما ان يكون لا واما ان كان عليه فيكون
جزاء او لا فيكون عدلا وقيل تمسكت المعتزلة بهذه الاية على نفي الشفاعة لاهل الكبائر
واجيب بانها مخصوص بالكفار للايات والاحاديث الواردة في الشفاعة ويؤيده ان
الخطاب معهم والاية نزلت ردا لما كانت اليهود زعم ان اباهم تشفع بهم واقول
لو دلت هذه الاية على نفي الشفاعة لدل على نفي الشفاعة عن الصغائر ايضا فما وجه التخصيص
بالكبائر الا ان يقولوا الصغائر مغفورة بدون الشفاعة ثم لا يخفى ان الاستدلال
انما يصح بدعوى ثلث كليات كل نفس وكل معصية وكل وقت
والحمد لله على ما وفقنا بما وفقنا به والمرجو من الناظرين
ان ينظروا بعين العناية من كل عيب
كليه ولكن عين الخط
يبدي المساويا

هذا اول ما ضنفته على ما صنفته العلامة ... الرومي
فرغ من ...
التاسع عشر ... اول ربيع الاول
وتم هذه النسخة ... بلا ... الشيخ ... محمد ...

مطلب في ان الكذب من الصغاير

سبا كليا وكل وجه نفي نصرة او شفاعة
او عدلا او جزاء فيجب دعوى
اربع كليات

٦٦

احمد بن محمد [illegible] على شرح العقائد العضدية

للعلامة المحقق جلال

الدواني

رحمه الله

حسبي الله وحده

من الكتب التي وقفها الفقير

الى الله ربه ذي المواهب

محمد المدعو بين الصدور بابن عبد [illegible]

١٢٠٥ وكفى بي عبده

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كيف لا احمد لمن تتالت من فضله الالاء وكيف احمد لمن لا احصي عليه ثناء
وكيف لا اشكر لمن تواردت من فضله النعماء وكيف اشكر لمن لا يبلغه شكره
عجبا من عاص من فحام فراد كبر الافهام اولي النهي وعجز الواصفون عن
وصفه بما يليق بذاته وصفاته العلى ابدع بقدرته نظام العالم على ما
هو البهي والاحرى ووفق العارفين على اقتناص المعارف الالهية
والعقائد الدينية واقتباس انوار الهدى والصلوة والسلام
على محمد المبعوث الى كافة البرية ليبين لهم طرق الهداية ويشفع لهم
يوم القيمة شفاعة عظمى وعلى اله واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء
ومصابيح الاقتداء وبعد فهذه تعليقة تشتمل تنبيهات على تحقيقات
تحفية في حواشي شرح العقائد العضدية للعلامة المحقق والنحرير المدقق
برهان الحكمة وسند المعرفة قبلة الكلام وكعبة المرام افضل المتأخرين حجة
والحكماء المتبحرين جلال الملة والدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني روح الله روحه
وزاد في اعلى غرف الجنان فتوحه الفها احوج الخلق الى ربه الغني
احمد بن حيدر الكردي الحسين ابادي ايضاحا لكنوز اشاراته وتبيانا
لرموز عباراته ومحاكمة بين ما وقع للناظرين في تحقيق معضلاته مع تحقيق
للمقام وتنقيح المرام بحيث يكشف عن وجوه خرايده اللثام وتظهر عن
اصداف العبارات درر الفوايد ويخرج عن لهام الكلام غرر المقاصد بحيث
بحمد الله حاوية لنتايج افكار المتقدمين والمتاخرين هادية الى الحق المبين
وقد سعيت في تقريب المقاصد وان افضى الى الاطناب واما
في قرنها غامضة فكرهت ان يجتمع تعقيد اللفظ ودقة المعنى فيسفلوا نظمها

نظمها ويتعسر فهمها وارجو من الله ان يكون تذكرة لمن جبل طبعه على الانصاف
وحاد عن سبيل الجور والاعتساف وتبصرة لكل ذكي متحدق بالنظر الدقيق
متعلي همته عن حضيض التقليد الى ذروة التحقيق وعلى الله التوكل والاعتماد انه
هو الهادي الى سبيل الرشاد قوله قال النبي صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي الحديث
وضع هذا الحديث في اول الرسالة لتوقف معرفتها ومقاصدها على معرفة افتراق
الامة ونجاة فرقة الاشاعرة بخصوصها من بين الفرق وهو قوله الفرقة الناجية
هم الاشاعرة قوله فهو انسان الضمير لمطلق النبي المذكور ضمنا والا فالمذكور صريحا
خاص وهو محمد صلى الله عليه وسلم والتعريف انما هو للنبي مطلقا فلو رجع اليه يكون
تعريفا بالعام قوله لتبليغ ما اوحاه الله اليه اورد عليه ان من يدعو الى شريعة
غيره لا يتأتى منه التبليغ لان الحكم قد بلغه غيره فبعثته انما هو لتقرير حكم بعث
غيره لتبليغه واجيب عنه بان التبليغ منه الى قوم اخرين غير ممتنع وهو
انما يتم لو تعلق قوله اليه بالتبليغ ورجع الضمير الى الخلق قوله الا ان الاكتفاء
بان يعم التغاير الحقيقي والاعتباري او يقال التعريف انما هو للنبي المتفق
على نبوته ونبوة زيد مختلف فيه على ما اشار اليه بقوله فلا ويقال القائل
بهذا التعريف من لا يقول بنبوته ويمكن ان يحمل قوله فلا لاشارة
الى ان الخلاف في انه مبعوث لنفسه فقط ولغيره ايضا لا في اصل نبوته فدفع
الايراد بان تعالى يجوز ان يكون القائلون بهذا التعريف لا يقولون بانه
مبعوث لنفسه فقط لما نقل عن الملل والنحل من انه كان يسند الكعبة ويقول
يا ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم غيري وفيه ما اذ لم يدل
على انه ادعى النبوة بالقياس اليهم لجواز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه فقط لكن
كان يعلمهم دينهم بل في هذه العبارة اشعار بعدم كونه نبيا فتأمل قوله وقد يخص
بمن هو صاحب كتاب او شريعة اورد على اشتراط الكتاب ان الرسل ثلثة
اضعاف الكتب مع واحد فان الكتب مائة واربعة والرسل ثلثمائة وثلثة عشر
وايضا ان داود عليه السلام له كتاب وليس برسول واجيب عن الثاني بتخصيص
الكتاب بما بين فيه الاحكام وعن الاول بانه يحتمل شركة رسل في كتاب لان
ان هارون كان شريكا لموسى عليهما السلام في رسالته وكلاهما كتاب واحد
ومنهم من اجاب باحتمال تكرر النزول كما في الفاتحة ولا يرد هذا على الثاني
حيث ترددت بين الكتاب والشريعة فتأمل قوله فان ما هو محقق الوقوع
قريب بيان للعلاقة التي بها استعمل الماضي الموضوع لكن الاستقبال القريب

هذا اولى بكونه غير مبعوث لنفسه فقط تم

في التأكيد والتحقيق فهو من قبيل استعمال الدال على اللازم وارادة الملزوم قوله كما قال
في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى قاله ابو علي الفارسي حيث قال في
اللام في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى من قبيل لاقومن وكلمة سوف
نائبة مناب نون التأكيد فيكون المعنى وليعطينك وهو مخالف لما ذكره صاحب الكشاف و
من ان اللام للابتداء ودخل الخبر والمبتدأ محذوف تقديره ولانت سوف
لا للقسم فانها لا تدخل الا على المضارع المؤكد بالنون وجمعها مع سوف للدلالة
على ان العطاء كائن لا محالة وان تأخر لحكمة انتهى وهذا اولى مما ذكره الفارسي
اذ يلزم عليه خروج سوف عن تمام معناه ولا يلزم على هذا الا استعمال اللام في جزء
معناه على ان يكون معناه الحالية والتأكيد واما اذا كان للتأكيد فقط فلا مساهلة
وكان في عبارة الشرح اشارة الى هذا حيث قال كذا قيل فتأمل قوله اشارة الى ان
الاصل في فرقة في صحابته صلى الله عليه وسلم في شرح المواقف قال الآمدي كان المسلمون
عند وفاته صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان
يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ بينهم خلاف اولا في امور اجتهادية
لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة
حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر
واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق
حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة قوله
لجواز كون الاصول التي بينها النبي معتقدها بهذا العدد اختيار الشق الاول
ومنع لكون اصول المذاهب غير مستند لجواز كونها بهذا العدد وتفسير النبي
بالاعتقادات لانه لا يضر كون الاصول التي بينها النبي مطلقا اكثر من هذا
العدد فلو اراد الاشاعرة فرقة والماتريدية فرقة اخرى غيرها اصول
المذاهب على العدد المذكور بواحد والظاهر ان المراد من كون الاصول التي بينها
النبي معتقدها بهذا العدد كونها كذلك في جميع الاوقات بقرينة قوله وقد يقال
لعلهم عرفوه آه فان قلت ان المذاهب لم تكن في عهد النبي والصحابة بل حدثت
بعده ولا شك انها لم تكن في اول حدوثها بهذا العدد قلت المراد كونها بهذا العدد
في جميع الاوقات بعد حدوث المذاهب قوله وقد يقال العلماء ملحقوا بهذا العدد
في وقت من الاوقات وان زادوا او نقصوا آه يمكن ان يكون هذا اختيارا لكل
من شقي الترديد ويندفع التوهم الا انه يرد على الثاني انه يلزم كون فرقة واحدة
من فرق اهل السنة الاربعة ناجية مع ان كلها ناجية ويرد على الاول على تقدير

مطلب في ابتداء ظهور الفرق وتشعب الآراء في العقائد

على تقدير اطلاق الاصول لزوم كون فرقة واحدة من الفرقتين اعني الاشاعرة
والماتريدية ناجية مع ان كلتيهما ناجية وان قيد الاصول بالتي بينها
النبي معتقديها فلا احتياج الى هذه الجواب المحتاج الى بيان نكتة تخصيص العدد
المذكور بالذكر قوله كلها في النار الا واحدة لا منافاة بين هذا وبين قوله
صلى الله عليه وسلم اختلاف امتي رحمة اذ المراد من الاختلاف فيما هو يجب
الفروع فقط لا ما هو بحسب الاصول فانه موجب لدخول ما عدا الفرقة التي
عقايدها حقة في النار والافتراق ههنا باعتبار الاصول قوله فلا يرد انه
ان اريد آه وجه عدم الورود ان يختار الشق الثاني وهو مجرد الدخول قوله
فهو مشترك بين الفرق قلنا نعم على تقدير ان يكون المراد الدخول من حيث العقائد
ولا يلزم من كون بعض من كل فرقة عصاة الا الدخول المطلق فهو في عصاة الفرقة
الناجية من حيث العصيان دون الاعتقاد وفيما عداها من حيث الاعتقاد
البعض قوله والقول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا بعيد جدا
وذلك لان المواعيد الواردة في دخول العصاة اولا النار عام فلا يخصص
الفرقة الناجية منها اذ لا دليل عليه فان قلت هذا الحديث دليل عليه
اذ الظاهر من قوله كلها في النار مطلق الدخول فالاستثناء يفيد سلبه
عن الفرقة الناجية قلت لم يحمل على ظاهره بل قيد الدخول بما هو من حيث
الاعتقاد حتى يفيد الاستثناء سلبه من الفرقة الناجية من تلك الحيثية فقط
لا من حيث العصيان ايضا وذلك لان المسلمين كانوا في زمن حياته صلى الله عليه
وسلم وبعد وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي صلى الله عليه وسلم على تلك
العقيدة مع انه صلى الله عليه وسلم كان يخبر بان بعضهم يدخل النار بسبب ما صدر
عنهم من المعاصي كما نقل عن كتب الاحاديث فان صح هذا تم ما ذكره الشارح
ههنا والا فلا اذ تخصيص العمومات بظاهر هذا الحديث ليس بصحيح جدا اللهم
الا ان يقال اعمال الدليل في جميع الصور اولى من اهماله بالكلية او في بعضها
فان قلت اعمال الدليلين ولو في بعض الصور اولى من اهمال احدهما بالكلية
قلت لا يلزم هذا بناء على تقييد الدخول في هذا الحديث بحيثية الاعتقاد
فتأمل واعلم انه نقل عن الامام حجة الاسلام انه نقل هذا الحديث في بعض
كتبه بثلث روايات ليس واحد منها ما نقله المص اولها ستفترق امتي
ثلث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة وثانيها الهالكة منها واحدة
وثالثها كلها في الجنة الا الزنادقة وفي موضع آخر كلهم في الجنة الا الزنادقة

وانه قال يمكن ان يكون الروايات كلها صحيحة فيكون الهالكة واحدة وهي التي
تخلد في النار وتكون الهالكة عبارة عمن وقع اليأس من خلاصه لان الهالكة
لا ترجى لها بعد الهلاك خير فيكون الناجية واحدة وهي التي تدخل الجنة بغير حساب
ولا شفاعة لان من نوقش في حسابه فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة
فقد عرض للذل فليس بناج ايضا مطلقا وهذان طرفان وهما عبارتان عمن تحقق
الخلود وضده وباقي الفرق كلهم بين الدرجتين فمنهم من يعذب بالحساب فقط
ومنهم من يقرب الى النار ثم يصرف بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم يخرج
على قدر خطاياهم في عقايدهم وبدعتهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها
واما الهالكة المخلدة في النار من هذه الامة وهي التي كذبت وجوزت الكذب
على النبي صلى الله عليه وسلم بالمصلحة واما من سائر الامم فمن كذبه بعدما قرع سمعه
على التواتر خروجه وصفته ومعجزاته الخارقة للعادة انتهى واستنبط منه بعض الفضلاء
جوابا عن قول الشارح والقول بان معصية اه وما بعده انما هو على تقدير
ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة
لان من نوقش في الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض
للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش في حسابه والمفتقر الى الشفاعة
ناجيا ايضا لا يضرنا اقول حجة الاسلام لم يفسر الناجية مطلقة من الملل بل خصصها
بالتي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة الا ان هذه العنوان لا يتحقق الا في
اهل السنة والجماعة لقوله صلى الله عليه وسلم الذين هم على ما انا عليه واصحابي
ولا يلزم ان يكون جميع اهل السنة كذلك يدل عليه قوله على قدر خطاياهم في
عقايدهم وبدعتهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما المص فقد ذكر
ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة فالقول بان معاصي الفرقة الناجية مغفورة
مطلقا بعيد حتى لو قررناه اولا فلذا حمل الشارح النفي ههنا على النفي من حيث العقيدة
حيث قيد قوله كلها في النار بقوله اي من حيث الاعتقاد وهذا اولى لان الظاهر
ان قوله الا واحدة استثناء للفرقة تماما فظهر من هذا انه لا دلالة في الحديث على
غفران ذنوب الاشاعرة مطلقا على شيء من التقديرين واما ما اخرجه الشيخان
في صحيحيهما انه ما من عبد شهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله الا حرمه الله على النار
فالمراد الا حرمه على التأبيد وتأويل امثال هذا مما يستدل به من قال لا يضر معصية
مع الايمان كما لا ينفع عبادة مع الكفر سهل عند اهل السنة والجماعة كما نقل الشيخ
شهاب الدين بن حجر عن الامام النووي في شرح مسلم هذا وقيل يجوز ان يكون الحكم

فهي فرقة واحدة م

الحكم في قوله صلى الله عليه وسلم كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله صلى الله
عليه وسلم الا واحدة رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة
الناجية مغفورة مطلقا انتهى وتفصيله ان الحكم اذا كان على كل واحد من كل فرقة
يكون قوله صلى الله عليه وسلم كلها في النار في قوة كل فرقة كلها في النار فيكون قضية
كلية مشتملة على قضايا كليات موضوع كل قضية منها كل فرد من افراد موضوعها
ولا شك ان استثناء فرد من افراد موضوعها عن الحكم يكون رفعا للايجاب الكلي
فبمجرد دخول بعض الآحاد من الناجية الجنة تندفع المنافات فالتزام العفو
المذكور في دفع المنافات انما هو على ان يكون الحكم على آحاد العدد المذكور التي
هي الفرق والطوائف فيكون قوله الا واحدة استثناء للطائفة واحدة فيقتضي
عدم دخول ابعاضها فيها مطلقا وهو مناف لكون عصيان العاصي منها سببا
للدخول فيها ولا يخفى حسن التوجيه الاول فتامل حتى تطلع على ما هو الحق قوله
ولا يبعد ان يراد استقلال حكمهم اه يعني ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية
النار ان حكمهم قليل بالنسبة الى سائر الفرق لان دخولهم لا يكون الا من حيث
المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه من حيث العقيدة الباطلة ايضا وسوء
العقيدة يوجب ان يكون المكث اطول مما هو بسبب المعاصي قوله وهو من
راى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا ومات على الاسلام ولا بد من هذا القيد
قال في منظومة النخبة في تعريف الصحابي هو الذي في حالة الاسلام قد لقي
المبعوث للانام ومات مسلما ولو من بعد وقع تخلل ارتداد وارتفع قوله
من غير تعلق بكيفية العمل الظاهر ان معناه من غير تعلق الغرض وفيه ان الغرض
لا يتعلق بكيفية العمل بل بنفسه واما المتعلق بكيفية العمل هو الحكم لا غرض تحصيله
كما يدل عليه قوله الاحكام المتعلقة بكيفية العمل ومعنى تعلقها بكيفية العمل ان لها
نسبة بمعنى الكيفية والعمل كالنسبة في الصلوة واجبة ويمكن ان يكون مراده من عدم
تعلق الحكم وان كان خلاف ظاهر السياق فافهم قوله التابعون من الاصول
الشيخ ابي الحسن الاولى هم الموافقون ليشمل من قبله من الصحابة والتابعين ونحوهم من
اهل السنة والجماعة دون البدع والاهواء واما الماتريدية فلم يخالفوا الا في
معتد به فلا يعد فرقة اخرى ولا يخفى ان الاولى اهل السنة والجماعة بدل الاشاعرة
قوله قلت الشيعة يوافقون المعتزلة اه اشار في الحواشي الى المنع بقوله الشيعة يوافقون
والى المعارضة بالقلب بقوله بل لا يبقى بذلك اه فيعني على تقدير تمامية الدليل
المذكور يكون دليلا للاشاعرة لا للشيعة وانما قلنا على تقدير تمامية الدليل لان

لان الحلي والطوسي ينبغي ان يكون تلك الفرقة في الفقه لــ ائر الفرق في الفقه كثيرة
انما يثبت بدليل آخر وهو انه يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم كونهما في الفقه
لــ ائر الفرق في الفقه كثيرة ق ولا يخفى ان الملازمة ممنوعة لجواز كون الشيء الذي خالف فيه
في الفقه يسيرة مرجحا لنفي تبعا ق وبهذا ظهر ان التعويل في اثبات النفي على الاشاعرة كما هو
على ما ذكره اولا بقوله قلت سياق الحديث اه **قوله** فان المذكورات ليست كذلك
اي ما ذكر في هذه الرسالة من مقاصدها ليست مما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد
حتى يكون الاجماع ههنا بالمعنى المصطلح وان كانت مسئلة الحدوث مما اتفق عليه
اهل الحل والعقد فان قلت فلم لم يحمل الاجماع على المعنى المصطلح بالنسبة اليها قلت
لان جميع مقاصد هذه الرسالة في حيز هذا الاجماع مع ان النسبة الى طائفة مخصوصة
يأبى عنه **قوله** ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية
بالذات بالعدم يعني ان الحدوث عند الفلاسفة كما يطلق على المسبوقية بالزمان
بالعدم كذلك يطلق على المسبوقية بالذات بالعدم والمحمول عندهم على العالم
بجميع اجزائه انما هو هذا المعنى الاعم بناء على ما ذهبوا اليه من قدم بعض الممكنات بالزمان
على ما سيجيء تفصيله قال في شرح الملخص اعلم ان الحكماء احتجوا على اثبات الحدوث الذاتي
بان كل ممكن فانه يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير
فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون حادثا ذاتيا ق وهذا الكلام
فيه خلل لانه لو كان الممكن يستحق العدم لذاته لكان ممتنعا فلذلك عدل الامام
عنه الى ايراد الحجة على وجه آخر وهو ان لا استحقاقيته مقدم على استحقاقيته
لانهما فان الاول من ذاته والثاني من غيره وما هو من الذات اقدم مما هو من الغير
فيكون الحدوث الذاتي ثابتا للممكن ق ولا يخفى انه خلاف ظاهر عبارة الحكماء على ما حكى اذ الظاهر من عبارة الحكماء م
سيد المحققين قدس سره في تعليقاته على حكمة العين ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية
الوجود بالعدم سبقا ذاتيا كما ان الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم
سبقا زمانيا اذ الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان ذاتيا فهو الذاتي وان
كان زمانيا فهو الزماني وهذا هو المفهوم من الهيات الشفاء ويفهم مما عدل اليه
الامام انه عنده عبارة عن الاحتياج الى الغير اذ هو مرجع ما ذكره وقد صرح
الشارح في تعليقاته على التجريد بان من فسر الحدوث بهذا المعنى فقد فوت
معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في العرف الا مسبوقية الوجود بالعدم بالذات
او بالزمان اذا تلخص هذا علمت وجه تفسير الشارح الحدوث الذاتي بالمسبوقية
بالذات بالعدم دون ما اشتهر بين المتأخرين من الاحتياج الى الغير بل جعله

بل جعله مستلزما للحدوث الذاتي بقوله يعني ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل
سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات ق ولا يخفى ما في هذا القول
من المساهلة ق والاوضح ان يقال فان كون الممكن مسبوقا بوجود الفاعل
يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي **قوله** حاولوا
بيان ذلك بمقدمات فصلت هاهنا في حواشي الشرح الجديد للتجريد قال فيها نقلا عن
الشيخ انه قال في الهيات الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته
ان يكون ايسا اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات هذا كلامه ق واورد عليه الشارح ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون
معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كل من طرفي
الوجود والعدم الى العلة ثم ذكر مما سنح له وجها آخر لهذا المطلب وهو ان
وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة لا يكون له في مرتبة وجود
العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها ثم رد عليه بما تلخيصه
ان الممكن ليس له في المرتبة التي نفسه الا امكان الوجود والعدم فله في هذه
المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفي في هذا الحدوث الذاتي بهذا تم والا
فلا ق ولا يخفى ان الامكان لا اختصاص له بالعدم فكما صح ان يقال انه حادث
مسبوق بالعدم بهذا المعنى صح ان يقال انه مسبوق بالوجود بهذا المعنى
ق ووجه بعض المتأخرين في تعليقاته على شرح التجريد بوجه لا يرد عليه ما ذكر
حيث قال ويمكن ان يقال مرادهم بالعدم السابق على الوجود في الحوادث
سابقية ذاتية هو صرافة الذات اي الذات المأخوذة من حيث هي بناء على عدم
فعلية الذات على الوجود وهذا لا يتصور في القديم لانه مخصوص بذاته تعالى ووجوده
عين ذاته وليس له حالة التجرد عن الوجود ق وقول الشيخ للمعلول في نفسه ان
ان يكون ليس حقيقته بقوله في نفسه الى آخر ما نقلنا عنه ظاهر الانطباق في
على ما قلنا قلنا مثل انتهى **قوله** فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف
مذهبهم وصرائحهم فانهم قالوا العلة التامة في المعلول الاولي بسيطة قال
السيد قدس سره في تعليقاته على حكمة العين لا يقال لا بد من اعتبار امكان
المعلول مع العلة الفاعلية ولو شرطا فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج
هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا به لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ من جانب
المعلول فنحن نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة وسببا ولا شك انه لا يعتبر

مع ذلك السلب فكانه قرره اخرى انتهى وقد ورد بهذا بان كلا من الجزأين اى المادى والصورى
وجد من المعلول مع انه جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة
التامة ايضا مع كونه صفة المعلول ومعتبرا معه لم يلزم محذور وقد قيل انه
كما يلزم على تقدير تقدم العدم على الوجود بالذات عدم تحقق العلة التامة
البسيطة يلزم ايضا اما عدم تحقق العلة التامة عند الوجود او اجتماع النقيضين
كما لا يخفى على المتامل فان قلت فليكن تقدم العدم على الوجود بالذات من
قبيل تقدم المعد قلت فيلزم ان لا يوجد ممكن قديم بالزمان عندهم مع ان مدار
هذا الاصطلاح منهم على اثباتهم القدم الزماني لبعض الممكنات ولا يندفع بان العدم
لو كان معدا لزم تقدم الوجود على نفسه بناء على ان المعد مقدم بوجوده وعدمه
وعدم العدم هو الوجود وذلك لان الوجود عدم العدم فتامل زمان ولا يلزم
من تقدم احدهما تقدم الآخر هذا واعلم انه يمكن توجيه ما ذكره المحشي في بيان
الحدوث الذاتي بان يقال معنى تقدم العدم على الوجود بالذات ان الممكن اذا
خلي وذاته يكون معدوما اذ العدم لا يحتاج الى الجعل والتاثير بخلاف الوجود فهذا
هو معنى الاقدمية بالنظر الى ذاته ولا يلزم على هذا ان يكون مقتضى الذات
حتى يصير ممتنعا وقولهم باستواء طرفي الممكن بالنظر الى ذاته معناه استوائه في عدم
وجوب واحد منهما بالنظر الى ذاته وقولهم علة العدم عدم علة الوجود معناه
ان العدم لا يحتاج الى تاثير وجعل بل يكفيه انعدام العلة لا ان عدم العلة مؤثرة
في عدم المعلول ولا شك ان الممكن حينئذ يكون احق بالعدم من الوجود ولا معنى
للتقدم بالذات سوى الاحقية على ما فهمه بعض المحققين من المتاخرين من كلام الشيخ في
الالهيات اشارة في بيان التقدم الذاتي والاقدمية لما بالذات بالقياس
الى ما بالغير بمعنى الاحقية كما هو فان قلت انهم نفوا الاولوية الذاتية في الممكن لاحد
طرفي الوجود والعدم حتى لا ينسد باب اثبات الصانع وما ذكرتم ينافيه قلت
لا منافاة فان الاولوية المنفية انما هي الاولوية بالقياس الى نفس ذات
الممكن من دون ملاحظة غيره اصلا وههنا اولوية العدم انما يكون بملاحظة
عدم العلة وعدم تاثيرها وجودها مع انه لو التزم احد اولوية العدم بالقياس
الى ذات الممكن لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع كيف لا يلزم الامتناع لعدم
بلوغها مرتبة الوجوب ومن هذا تبين سر ما نقل من الهيات شفاء الشيخ من
انه للمعلول في نفسه ان يكون ليس قوله بعدية زمانية المراد بالبعدية
ههنا بعدية لا يجامع معها القبل سواء كان كل منهما في زمان كما في الزمانيات
او البعدية

الزمانيات اولا يكون واحد منهما في زمان كما في اجزاء الزمان وكما في عدم الزمان
والزمان او يكون البعد في زمان ولم يكن القبل في زمان كتقدمه سبحانه وتعالى
على الزمانيات مع ان القسمين الاخيرين عند المتكلمين من التقدم الذاتي على ما
سيشير اليه الشارح في آخر مسئلة الحدوث ودعوى ان البعدية الزمانية
بالتفسير المذكور انما يكون لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا
وبالعرض مردود على ما قرر في محله مع انه يلزم عليه كونه تعالى واقعا في زمان
تعالى الله سبحانه عن ذلك فتبين ان هذا يبطل استدلال الفلاسفة على قدم
العالم بتقدم الزمان قوله واتباعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا
قوله ومطلق صورها الجسمية اي وصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة
لا تخلو عن الصورة التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة
عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا كذا في
شرح المواقف قوله وصورها النوعية عطف على قوله بموادها قوله
والظاهر من كلامهم اقدمها بانواعها بناء على بقاء صور الاستقصات في افراد
المواليد القديمة بالنوع عندهم قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم
نقل الحدوث الزماني عنه يخالف ما هو الاصل ان نقل الحدوث عن افلاطون
غير موجه فما ذكره مخص ذلك الكتاب من ان مراد ارسطو من ذلك الرجل افلاطون
مزيف اللهم الا ان يقال المراد بالقدم المتفق عليه قدم المواد كلها او قدم
اكثر الاجزاء فان افلاطون غير قائل به بل بقدم العقل المجرد والنفوس المجردة
فما اتفق عليه غير ما قال افلاطون بقدمه قوله لا يلزم الا ازلية جنس هذه
المعد ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع والجنس
والعرض العام فان قلت فيلزم حينئذ قدم الكلي الطبيعي المحفوظ بتعاقب الآحاد
المتسلسلة قلت مقصود الشارح من هذا الكلام ابطال ما ذهب اليه الفلاسفة
من كون بعض شيء من العالم قديما على ما وتفصيله في الشرح حيث قال فان
ارسطو لما ثبت ذلك والا فالتسلسل باطل عنده مطلقا لجريان برهان التطبيق
فيه مطلقا على ما سيظهر تحقيقه بل مراده على ان المجمع عليه مجرد انه لا يخلو عن غيره
ولو سلم ان المجمع عليه نفي القدم مطلقا فلا نسلم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج كما
ذهب اليه صاحب المحاكمات وتبعه السيد المحقق قدس سره ولو سلم فعند
الشيخ وغيره من القائلين بوجود الطبائع في الاعيان ان الذاتيات
موجودة بالذات بوجود الاشخاص والعرضيات موجودة بالعرض بوجود

فيمكن ان يقال لعل تلك الحوادث المتعاقبة لم تدخل تحت ذاتي فلم يلزم وجود
الكلي المشترك بينها الا بالعرض والوجود بالعرض وجود مجازي ولو سلم فلعل
تلك الحوادث تعلقات الارادة فلم يلزم الا قدم القدر المشترك بين التعلقات
وتعلق الارادة راجع الى حقيقته تعالى فلا يلزم ذات قديم غيره تعالى ومع
تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الى التشبث بالفرق بين العلة
الموجبة والمختارة بان تخلف المعلول عن الاول لم يجز وعن الثاني جائز كما هو
المختار عند الامام الرازي وتبعه جمهور المتأخرين **قوله** ودعوى ان المعدات
الغير المتناهية لا ينتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم المتحرك بهذه الحركة دعوى بغير
برهان فان قلت ان المعدات لها تقدم سوى التقدم الطبيعي وليس ذلك
الا التقدم الزماني قلت هو تقدم زماني بالمعنى المذكور وهو اعم من ان يقع القبل
والبعد كلاهما في زمان فنقول لم لا يجوز ان لا يجتمع القبل والبعد فيها مع انه
لا يقع شئ منهما في زمان كما في تقدم اجزاء الزمان ويكون حينئذ القدم
مستندة الى القديم وحدوث اشخاصها واسطة في صدور الحوادث على ان
في انية الزمان وكونه كما بالذات وكونه مقدارا للحركة كلاما على ما لا يخفى بعد
المراجعة الى محل اثبات الزمان بل الحق ان الزمان امتداد موهوم منقسم
الى الماضي والمستقبل على ما ذهب اليه المتكلمون **قوله** وكذا دعوى
ان المعدات لا بد ان تكون مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها اشارة
الى ما في قول الحكماء ان كل حادث زماني لا بد فيه من سبق مادة يقوم امكانه بها
بناء على ان الامكان امر وجودي اذ لا فرق بين قولنا امكانه منتف وبين قولنا
لا امكان له والامكان اذ يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل فلا يلزم ا
الانقلاب من النقض والحل وتقرير الاول ان يقال ما ذكر جار في الامتناع
والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه منتف ولا امتناع له وعدمه منتف
ولا عدم له وتقرير الثاني ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة
عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية
وكما ان فرقا بين اتصاف الشئ بصفة ثبوتية وسلب اتصافه بها كذلك
فرقا بين اتصاف الشئ بصفة عدمية وسلب اتصافه بها **قوله** وانت تعلم
انه لو فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده الخ فيه انه لا يلزم من كون الممكن
وجوده في الازل محالا ان لا يكون له امكان في الازل اذ امكان وجوده فيما
لا يزال مما يستغرق الازل ولا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية على ما تقرر

وينجر اليه آخر الجواب الثاني على ما يظهر

على ما فسر الشارح رح فلا يلزم خلاف الفرض وقلب الحقيقة لان جميع ما لا بد منه
في الوجود الازلي في الازل متحقق فان قلت هذا انما يصح على ان يكون
الترديد في الوجود الازلي لا في مطلق الوجود وكلام الشارح رح مبني على الثاني
قلت الظاهر ان الترديد في الوجود الذي للحادث لان مدعى الحكيم ان ممكنا ما قديم
والا لكان جميع الممكنات حادثا وح يلزم اما قدم الحادث او حدوثه بدون
تمام علته او التسلسل فيذكر بعض الافاضل من ان الترديد في استدلال
الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا بمعنى
على كون دليلهم قياسا استثنائيا رافعا للتالي بالنظر الى الشق الاول من الترديد
وهو خلاف الظاهر ولزوم قدم الحادث على الشق الاول ظاهر على مذهبهم من ان
تخلف المعلول عن علته التامة سواء كان مختارا او موجبا ممتنع **قوله** الثاني
باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل
فان قلت هذا اختيار لشق ترديده المستدل بين الشقين يلزم على اولهما
حدوث الممكن بدون تمام علته وعلى الثاني التسلسل ففي الجواب باختياره يلزم
اختيار احد شقيه ومنع لزوم ما لزمه او منع بطلانه والمنعان منكران اما
الاول فلانه لا خفاء في لزوم ما لزم كل واحد من شقي الشق الثاني واما الثاني
فلانه لو لم يكن حدوث الممكن بدون تمام علته باطلا يلزم انسداد باب اثبات
الصانع وبطلان التسلسل معلوم من البراهين القاطعة كبرهان التطبيق وغيره
قلت كون هذا الجواب اختيار الشق الثاني مبني على تجويز ترديد الوجود
المردد فيه في استدلال الفلاسفة بانه اما الوجود الازلي او المطلق
واما الوجود اللاازلي وبالنظر الى الشق الاول يختار الشق الثاني دون
الثاني فانه بالنظر اليه يختار ايضا الشق الاول من الترديد ويمنع لزوم
قدم الحادث بناء على ان الفرق بين العلة الموجبة والمختارة في امتناع
تخلف المعلول عن الاول دون الثاني على ما سيجيء اليه فهذا الجواب مبني
على التلازم في آخره المنصفة بالجملة كونه اختيار الشق الثاني مبني على الاول
من شقي الترديد الذي ردد المجيب بينهما الوجود المردد فيه في استدلال الفلاسفة
وانه كان خلاف الظاهر كما في اليه الاشارة واظهار الشقوق البعيدة
لكن اظهار بعيد وعدم لزوم احد المحذورين مبني على الشق الثاني فانه
بالنظر اليه يختار الشق الاول من الترديد اه فتأمل **قوله** وهو خلاف
المفروض ان التعليق بوجود الممكن على اي نحو كان يكون في وجود المعلول

ولا يحتاج الى مرجح اخر على ما يفهم من قوله اذ من جملة ما لا بد منه الى قوله بل
بوجوده فيما لا يزال وليس المراد من المفروض ما اختير في هذا الجواب من الشق
الثاني الواقع في ترديد الفلاسفة نعم خلاف المفروض على تقدير الشق المتممية
انما هو خلاف المفروض بهذا المعنى فلو قال بعده وهو خلاف المفروض لكان
اظهر اللهم الا ان يقال ان كون الجواب اختيار الشق الثاني بالنظر الى مطلق
الوجود او الوجود الازلي وان كان خلاف الظاهر كما مر اليه الاشارة فنقول
الترديد في التعليق بانه متمم او ليس بمتمم لما كان في الوجود اللايزالي لا يلزم على شق
المتممية خلاف المفروض الذي هو الشق الثاني المختار في الجواب الثاني ولذا ترك
قوله وهو خلاف المفروض فتامل **قوله** على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر فنقول
ان التعلق الازلي اما ان يكون متمما لعلة وجود ذلك الامر اولا وعلى الاول
يلزم ازلية ذلك الامر وهو باطل لانه ايضا فيما لا يزال مع انه يلزم ازلية ما عينه له
ذلك الامر وعلى الثاني يلزم ان يحتاج ذلك الامر الى امر اخر ويتسلسل **قوله** وقد
تعلق الارادة بوجوده في وقت معين فلا يحتاج الا فيه رد هذا بانه يلزم توقف
حضوره على حضور ذلك الوقت الحادث يتوقف على وقت اخر سابق وهكذا ف
فاللازم تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج اصلا لان
الكلام في اوقات قبل وجود العالم ولا نسلم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه
عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد كونه غير ازلي اقول لو كان ذلك الوقت الحادث
من الاعيان ايضا لا يلزم التسلسل بناء على ان الارادة كما تعلقت بوجود المعلول
في ذلك الوقت تعلقت ايضا بوجود ذلك الوقت مسبوقا بعدمه بالذات على ما هو اصطلاح
المتكلمين كما في تقدمه تعالى على الزمان عندهم ولا يرد عليه انه لما تعلقت الارادة في الازل
بوجود الممكن في ذلك الوقت يلزم اما تخلف المعلول عن العلة التامة او ازلية الحادث
او امتناع اللايزالي مع الازلي بناء على الفرق بين العلة الموجبة والمختارة فافهم
قوله فنختار انه ليس كذلك لان المتمم لعلة وجوده في الازل انما هو التعلق الازلي
بالوجود الازلي لا التعلق الازلي بالوجود اللايزالي فانه متمم لعلة الوجود اللايزالي
كما قال وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك فان قلت ان
ذلك الوقت من جملة ما لا بد منه في الوجود اللايزالي فكيف يكون ذلك التعلق
متمما للعلة قلت المعلول هاهنا ممكن الحدوث وجوده بعد عدمه بالمسبوقية الزمانية
بالمعنى الاعم اذ الحادث على ما هو اصطلاح المتكلمين في المسبوقية الذاتية فيكون ذلك
من اعتبارات المعلول فتامل ان الجواب اخر الجواب الثاني الى اختيار الشق الاول

الاول من الترديد ومنع ازليته اي الحادث بناء على ان تخلف المعلول عن العلة المختارة
جائز كما هو بعد التامل في قوله فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته الى اخر ما ذكره هاهنا
وهذا هو مختار الامام الرازي وتبعه جمهور المتاخرين والشريف ان ما ذكروه في
امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة من لزوم الترجيح بلا مرجح عند فرض وجوده
معه في وقت وعدمه في وقت اخر لا يلزم في المختار لان الارادة مرجحة فتامل
قوله سواء كان مقارنا لوجوده فيه اشارة الى انه لا يلزم ان يكون المسبوق
بالقصد والارادة حادثا لجواز ان يكون سبق القصد والارادة عليه بالذات
لا بالزمان كما قرره الامدي فلا يتم الاستدلال على حدوث العالم بانه مسبوق
بالقصد والاختيار كما فعله بعض الشارحين **قوله** وقد يقال ان الازل فوق
الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان الخ اراد بكون الشيء
الازلي فوق الزمان وسابقا عليه ومتعاليا عنه السبق الذي لا يجامع معه
السابق مع اللاحق لا مجرد كون الازلي السابق غير داخل تحت تصرف الزمان وتغيره
اذ الفلاسفة ايضا قائلون به مع ان الزمان قديم عندهم يدل عليه قوله فانه ما
ما يوجد ما يوجد الا على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية في تخصيصها الممكنات
وجودها باوقاتها وقوله والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة
بوجوده المتناهي فلا يحسن جعل هذا القول معارضة في مقابلة المستدل بناء
على انه دعوى بلا دليل وتقرير المعارضة ان يقال لا شيء من الازلي بزماني
لان الازل سابق على الزمان وجميع الممكنات زمانية فلا شيء منها في الازل
فيكون كل منها حادثا ويؤيد كون هذا القول معارضة عدم جعله جوابا اخر
عن ادلة الدليل المذكور حيث لم يعنونه بالوجه الثالث والرابع في مقام
نقل الجواب عن الدليل المذكور حيث قال واجيب عن هذا الدليل بوجوه المعارضة
لا اختصاص له بدليل دون اخر اللهم الا ان يقال عنونه بقوله وقد يقال
اشارة الى ما فيه من كونه دعوى بلا دليل ولا يخفى ان جعله نقضا تفصيليا
باختيار الشق الاول كالجواب الاول ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا بناء على
ان جميع الممكنات زمانية والازل سابق على الزمان انسب وعدم جعله
معنونا بالوجه الثالث لاشتراكه مع الاول في كونه نقضا باختيار الشق الاول
ومنع الملازمة وكونه جوابا اخر مبني على الفرق بالسند اذ هو في الاول الجواز المذكور
وفي هذا [illegible] جميع الممكنات زمانية وكون الازل سابقا على الزمان هذا ولا يخفى
انه يمكن ان يقال ان زمانية جميع الممكنات بمعنى الدخول تحت تصرف الزمان بمعنى

صحيح بعينه

مطلب في تجويز الكلام على السند الاخص

ان الازلي سابق عليها بالسابقية المذكورة فان قلت الكلام على السند الاخص
غير مفيد قلت هذا هو المشهور لكن التحقيق انه يعني ان السند لا يصلح للسندية
مفيد على ما يفهم من كلامه قدس سره في تعليقاته على حكمة العين فان قلت لو كان
هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا تفصيليا باختيار الشق الاول يلزم
عدم تمامية الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة ا
الاختيار اذ هو غير جار في الزمان لامتناع كون الزمان في وقت من الاوقات فمع
تقريره على وجه يعم الزمان على ما يدل عليه قوله والزمان من جملة الممكنات فيه
قلت لا يخفى ان معنى تعلق الارادة في الازل بوجود الممكنات فيما لا يزال وجودها
وجودا مسبوقا بالعدم سواء وقع في وقت كما عدا الزمان او لا كالزمان ويمكن
ان يقال لو كان هذا الكلام معارضة او نقضا يلزم الفصل بين السؤال ومتعلقه
اذ هو متعلق بالجواب الثاني على انه يحتاج في صورة النقض الى الجر آخر كما
الذي اليه من منع مستلزمه التخلف مطلقا كما لا يخفى على المتأمل والحق ان هذا
الكلام متعلق بالوجه الثاني لدفع التوهم الناشئ عنه فان قوله تعلقت الارادة
في الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال ولو كان المراد منه وجودها وجودا مسبوقا
بالعدم مطلقا الا ان المتوهم يتوهم وجودها في الاوقات المخصوصة لتبادره
في بادي الرأي من فيما لا يزال فيشكل في الزمان فيدفع بقوله فقد يقال الخ فتأمل
قوله فان قيل الغرض منه بيان ضعف الجواب عن استدلال الفلاسفة باختيار
الشق الثاني من ترديد الشق الثاني ومنع لزوم التسلسل بناء على ان الجزء الازلي
المتمم للعلة انما هو تعلق الارادة وهو امر عدمي لا يحتاج الى امر مخصص ولئن
سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهو التعلقات غير ممتنع وبطلان ما قيل
يلزم من لانهاية المتعلقات كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين والا فلا
وجه لهذا السؤال بعد التزام تخلف المعلول عن العلة التامة اذا كان مختارا اذ ح
اختيار الشق الثاني من شقي هذا السؤال ومنع الملازمة ثابتة قلت حاصل هذا السؤال
انه لا يجوز جعل التعلق متمما للعلة على ما هو مدار الجواب الثاني اذ لا يخلو من ان
يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني القدم ولا يخفى ان
هذا السؤال كما يدفع بالالتزام المذكور يدفع ايضا بان هذا التسلسل تسلسل
في المعدات وهو غير باطل عند الخصم ولا يلزم منه مدعى الخصم على ما سبق قوله
فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر لخلف دوام صدرية فبطلان هذا التسلسل
بهذا القول غير موجه واما بطلانه ببرهان التطبيق فقد قيل انه ثابت بناء

بناء على انها ليست من الاعتبارات التي تنقطع بانقطاع الاعتبار اذ يتوقف وجود العالم
عليها فيجري فيها برهان التطبيق باعتبار حصولها للموصوف على الترتيب ورد
بان جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها وجودات مترتبة اما في الخارج
او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم
كونها موجودة باحد الوجودين ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون ذلك التعلقات
معدات والبرهان فيها لا يجري على مذهب الخصم فلا يلزم منه مطلوبه على ما سبق ثم
ان القول بالانحصار في مثل هذا مما صدر عن العلامة الشريف قدس سره حيث
قال في تعليقاته على حكمة العين في مبحث اثبات الوجود الذهني بانه لو لم تتصف
الماهية قبل الاتصاف بالوجود الخارجي بالوجود الذهني لزم اتصاف الماهية
قبل الوجود بوجود آخر وننقل الكلام اليه فيتسلسل الوجودات مع كون الماهية
موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الوجودات الغير المتناهية بين
الماهية والوجود المفروض اولا ولا شك ان نسبة الماهية مع الوجودات
كنسبة الارادة مع التعلقات فيلزم من القول بالانحصار هناك القول بالانحصار
ههنا ايضا وهو وهم فاسد وان صدر عنه قدس سره وما يفهم من كلام البعض
المحققين ان الانحصار ثابت وليس فيه محذور لعدم كون النسبة بين ما فرض
حاصرا وبين الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك الامور وهذا هو احد
الشرطين الذي يستلزم كون غير المتناهي بين حاصرين والاخر هو ما صرح به قدس سره
في حاشية المطالع وهو ان يكون بينها ترتب طبيعي او وضعي ليس بشيء لان
الماهية ثابتة مع كل واحد من تلك الوجودات على قياس الهيولى في عالم
العناصر الثابتة مع كل واحد من الاستعدادات الغير المتناهية على ما يقوله
الفلاسفة وكذا الارادة مع التعلقات وحاصل الجواب ان الانحصار انما يلزم اذا كان
للسلسلة طرفان معينان والطرف الاخر فيما نحن فيه ولو كان معينا الا ان الآخر
ليس كذلك اذ ليس بعد الماهية تعلق معين ولا وجود كذلك وهو ليست طرفا
للوجودات والتعلقات كما يكون الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية عند
ابطالها باثبات الواجب فلزوم الانحصار بين الحاصرين غير ثابت لا اتحاد
الممكنات على انه علية والواجب ايضا فاعل فيلزم وقوعه في الطرف فيلزم ما
الانحصار فيلزم التناهي على تقدير اللاتناهي قوله والتسلسل اللازم من
حدوث العالم بانه هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهذا مبني على
دعوى ان الغير المتناهي من ان الحوادث لا تنتظم سلسلتها الا بحركة سرمدية وحدوث

العالم باسرها بانها فيها **قوله** فان الافلاك قديمة عندهم بيان لمذهب الفلاسفة
في ربط الحوادث بالقديم بحيث لا يلزم على مذهبهم التسلسل المحال عندهم بناء على
اثباتهم جسما متحركا بحركة دائمة فيكون كل من الحوادث مسبوقا بالآخر الى لا اول
من قبيل المعدات والتسلسل اللازم منها غير محال عندهم لعدم جريان برهان
التطبيق فيه على زعمهم **قوله** فهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد قال ارسطو
الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون
هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وتسمى الحركة بمعنى التوسط
وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة مستمرة الى المنتهى تستلزم اختلاف
نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى
تلك الحدود سيالة فباستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار تطلق
عليه الحركة بمعنى القطع فانه اذا ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل
ان تزول نسبته الى الجزء الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة كما يحصل من
القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة
والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم اذا عرفت هذا فاعلم ان افراد الوضع
في الحركة الفلكية بمنزلة حدود المسافة في الحركة الاينية فان كون الفلك
بحالة يصح ان يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن
السابق واللاحق هي الحركة بمعنى التوسط اي صفة للفلك دائما عندهم القديمة
باعتبار ذاتها وحوادثه من حيث العوارض اللازمة لها باعتبار اضافتها
الى تلك الحدود تتخيل عنها بهذا الاعتبار الحركة بمعنى القطع فهي بالاعتبار الاول
مستندة الى القديم وبالاعتبار الثاني واسطة في صدور الحوادث عن القديم
اذ تكون تلك الحركة سببا للاستعدادات المختلفة **قوله** صدوره مع حدوثه
اي صدور الحوادث عن القديم مع حدوث العالم باسره او صدور العالم باسره عن
القديم مع حدوثه بجميع اجزائه **قوله** وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية
القول به في العرش قيل لعل وجه قول ابن تيمية بالتسلسل على سبيل التعاقب
في العرش انه من المجسمة ويثبت للواجب تعالى جهة ومكانا على ما سينقله الشارح
والواجب ازلي ولا يوجد مكان ازلي فاضطر على مذهبه بناء على قوله بحدوث
العالم الى القول بالتسلسل في العرش لانه مكان الواجب عنده كما سيجيء **قوله**
من ثمة تشبث به الاجزاء ولا شبهة ان المراد منه الحركة بمعنى التوسط والمراد
من تشبث به الاجزائية بانها في امتداد المسافة وهي باعتبار تجزي المسافة

المسافة لا تتجزى فمعنى تشبث به الاجزاء ان لا يكون الاجزاء فيها في امتدادها
سواء كان لها اجزاء فيه ولم ينف الخفاء في الحركة بمعنى القطع المتشبث بها اولا
كما في الحركة بمعنى التوسط فان قلت الحركة بمعنى التوسط تتجزى باعتبار تجزي
الجسم المتحرك على ما صرح به الشارح في تعليقاته على التجريد قلت تشبث به الاجزاء
اي صلته لها باعتبار انقسام المتحرك اذ الكلام في الحركة الفلكية والكرة المتحركة
على نفسها **قوله** يكون الحركة في بعض اجزائها اسرع وفي بعضها ابطأ وفهم
فلا بد لعدمه من علة حادثة قيل ممنوع وانما يكون كذلك لو كان عدمه لا لذاته
وليس كذلك قال صاحب التحصيل ولولا ان في الاسباب ما العدم لذاته لما صح
وجود الحوادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت انتهى فان قيل
يلزم عليه ان يكون الحركة ممتنعة لذاتها قلت الممتنع لذاته ما لا يجوز له وجود اصلا
لذاته لا ما يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني
فانهم قالوا الزمان يمتنع عليه الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود مع انه ليس
بممتنع ولا واجب ايضا اذ هو ما يمتنع له جميع انحاء العدم في زمن كما ان الممتنع ما يمتنع
عليه جميع انحاء الوجود في زمن فيجوز ان يكون الحركة مما يمتنع عليه الوجود في الزمان الثاني
وان كانت ممكنة فان قلت يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة قلت انما يلزم
ذلك لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة وليس كذلك
بل هي ممتنعة باعتباره فلا يكون معلولا باعتباره هذا ما نقل عن تقرير بعض
الناظرين وورد عليه بان الحركة لما كانت ممكنة باعتبار وجودها في الحدوث
فيجب بقاؤها بهذا الاعتبار ببقاء العلة لدوام المعلول بدوام العلة وفيه
ان وجوب العدم بعد الوجود لذاته مانع عن وجوده في الزمان الثاني
الذي هو البقاء ولقائل ان يقول الحركة لذاتها علة لعدمها بعد الوجود لو كانت م
يلزم اجتماع النقيضين فان العدم بعد الوجود يكون مقتضى ذاتها
فيتحقق لها ان الوجود لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وانه اجتماع
النقيضين بل الحق كما لا يخفى على المتأمل فان قلت يحتمل ان يكون
العدم بعد الوجود واجبا لذاته العدم بعد الوجود قلت فيكون منقوضا
دائما ويلزم الفساد المذكور فافهم **قوله** وبعضها امر موجود وبعضها
امر معدوم بان ينتفي علة الجزء ويوجد المانع معا فان عدم الجزء مستند
الى المجموع عنهما ولا يلزم توارد المستقلين اذ كل منهما لا يستقل الا عند الانفراد و
واما عند الاجتماع فالمجموع هو المستقل ويلتزم هذا في علل الاعدام وان كان

وان كان المعلول واحدا بالشخص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والتحقيق ان العدم
لا يحتاج الى علة مؤثرة بل يكفيه انعدام العلة وانعدام العلة كما يكون بانتفاء كل
واحد من العلل الاربع فقط كذلك يكون بوجود المانع ايضا بمعنى ان انتفاء الوجود
فتامل قوله لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وكلاهما
او كلاهما غير متناه وذلك لان عدم امر موجود عدم علة ذلك الجزء والامر الموجود
مانع وجوده فان كان مانعا عن وجود تلك العلة ايضا يكون وجوده
احد القسمين غير متناه اي الامور الموجودة وان لم يكن كذلك يكون كلاهما
غير متناه لان عدم العلة يحتاج لعدم علة تلك العلة وهكذا فيتسلسل الاعدام
كالامور الموجودة اي علل ذلك المانع فافهم قوله ولما حصل انه يلزم التسلسل
في الامور المترتبة المجتمعة فان قلت يجوز ان يكون تلك الامور معدات قلت
فيلزم بناء على ما قالوا من ان المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية وان كان على
بلا دليل ان يكون لتلك المعدات معدات اخر وهكذا فيلزم وجود سلاسل غير
متناهية وكل واحد من آحاد تلك السلاسل غير متناهية ايضا وآحاد كل من السلاسل
وان لم تجتمع في الوجود الا انه لا يخلو كل منها عن وجود فرد من افرادها حين
وجود معلول تلك السلاسل فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة بسبب
وجود فرد من افراد كل سلسلة حينئذ ويلزم تحقق وراء ذلك ايضا بناء على ما ادعوا من
ثبوت اجسام غير متناهية مع حركات سرمدية وهو باطل لقيام البرهان
على تناهي الابعاد مع انهم معترفون ايضا بالبطلان هذا ما سنح لي ثم رأيت الفاضل
مصرحا به في تعليقات الشيخ على رسالته المسماة بالزوراء فان قلت ان الحركة
بمعنى التوسط عبارة عن الحالة المتوسطة بين الاوضاع المستمرة المستندة
الى القديم وهي الموجودة في الخارج والحركة بمعنى القطع المنجر عبارة عن الاوضاع
المنقضية وغير موجودة في الخارج بل هي مفروضة كالآنات المفروضة في الزمان
والحدود المفروضة في المسافة كما صرح به الفارابي واذا لم يكن موجودة في الخارج
لا تقتضي علة موجودة في الخارج قلت ان تلك الاوضاع وان سلم انها غير موجودة
الا انها ليست مفروضة محضة فان العقل يشير الى هذا الوضع ويحكم عليه بانه مقارن
لهذا الآن وبانه ليس مقارنا لذلك الآن حكما صادقا مطابقا ولو كان فرضا محضا
لم يكن احد الحكمين اولى بالصدق من الآخر فاتصاف الفلك بذلك الوضع يحتاج
الى علة فان الوصف الذي لم يكن للشيء ثم يثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال الوصف عن
ذلك الشيء فلا بد له من علة ايضا ضرورة كما ذكره الشارح في تعليقاته على الزوراء

على الزوراء على ان تلك الاوضاع لو كانت محض فرض العقل كيف يصير سببا لحدوث
الامور الموجودة قوله ان كانت عدمه بسبب عدم موجود او عدم او يستلزم ما فتأمل
اشار الى ان الامر الموجود المذكور سابقا يشمل المانع وملزومه والتحقيق ان العدم
لا يستند الا الى العدم لما تقرر ان علة العدم عدم العلة فالمانع الموجود مستلزم لعلة
العدم وهو عدم عدم المانع وعدم المانع من اجزاء العلة فاظهار الشارح الترديد
انما هو على الظاهر مما يقال ان الشيء كما ينتفي بانتفاء جزء من اجزاء علته كذلك ينتفي
بوجود المانع فتامل فيه فانه دقيق قوله يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم
ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري
كالامكان مثلا فان سلب الامكان لا يستلزم الشيء من الوجوب والامتناع اللذين
كل منهما من المعقولات الثانية على ما بينوا وحققه الشارح ايضا وقد يقال عدم الامكان قوبل
لا يتحقق الا بالامكان الذي هو ايضا من المعقولات الثانية فكان الاحسن ابطال هذا الشق
الاكتفاء بانه يلزم التسلسل في الامور المتمايزة في نفس الامر لان الاعدام بينها تخلية على هذا
الغرض وادلة ابطال التسلسل تجري فيه وقد يرد عليه ان الامكان لو كان سببا لحدوث
ذلك الجزء لزم قدمه بناء على ازليته الا انه مناقشة في المثال وقد يجاب عن اصل
السؤال بان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء
من اجزاء علة وجوده بالضرورة والموجود الحادث الذي هو علة لوجود حادث
لا يكون امرا اعتباريا فان قلت لما كان ذلك الحدوث امرا اعتباريا كما تحقق فيه
فليكن علته ايضا كذلك قلت هذا مدفوع بما سبق نقله عن تعليقات الشارح على الزوراء
فتامل قوله كانت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان قلت يجوز وجود
جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي او زماني فلا يجري البرهان فيه قلت كل واحد
منها مانع لكل واحد من اجزاء الحركة على سبيل التوزيع فيكون علة لعدمها لذلك
وتلك الاعدام مترتبة بحسب الزمان فيلزم ترتب تلك الموانع بحسبه ايضا فان اجتمعت
في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها وان لم يجتمع في الوجود ننقل الكلام
على انه لو فرض وجودها دفعة يلزم التسلسل المستحيل ايضا بعد نقل الكلام الى علة وجود
كل منها قوله على الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية اطلاق
الموانع عليها باعتبار ان علة المانع للشيء مانع له والا فمانع المانع المعلول عدمه
لهذه السلسلة انما هو اللازم لعدم عدم مانع المانع في اولها واما في المرتبة الثانية
فاللازم مانع لعدم مانع المانع المذكور لا مانع المانع ولا مانع الجزء المفروض من الحركة
ويمكن ان يكون اطلاق الموانع باعتبار ان العلة التامة للوجود مانع العدم وبالجملة

يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة بحسب الوجود والحدوث بالذات المجتمعة عند عدم
مانع جزء الحركة على هذا الشق من الشق الاعدام اذ يلزم في المرتبة الثانية وهي عدم مانع
عدم عدم مانع المانع وجود علة مانع المانع اذ عدم علته مانع لعدم عدم مانع
المانع وهو مطلوب في هذه المرتبة وكذا يلزم في المرتبة الثالثة وهي عدم عدم مانع
مانع عدم عدم مانع المانع وجود علة تلك العلة فانه مانع لعدم تلك العلة الى
لعدم عدم مانع المانع ومانع المانع لعدم عدم مانع المانع ومانع المانع لعدم عدم
مانع المانع مثبت في هذه المرتبة ويزداد في المرتبة الرابعة عدم ومانع مضاف الى العدم
في المرتبة الثالثة وفي المرتبة التي فيه يزداد عدمان ومانع مضاف الى المانع الاول في
في المرتبة الرابعة ويتحقق في كل مرتبة بالتمام لازمها الموجود وانما اختص الى التخلف
السلسلة في العدمات من ان التحقيق ان ينتسب العدم الى العدم قوله فيلزم التسلسل
المستحيل في اسباب وجوده بخلاف التسلسل اللازم في الشق الاول فانه كان في اسباب
عدمه باعتبار اللوازم على ما قررنا فلا يرد وتعلم انه يفهم من نحو تقريرنا لهذا الكلام
ان التسلسل في الشقين في الامور المترتبة بحسب الذات والفرق كما اشرنا اليه انفا وبانه يحتمل
كما هو قوله في الشق الاول المترتبة بحسب الحدوث فالاولى ان يحمل الترتب بحسب الحدوث
على ظاهره ويكون الفرق بين تسلسل الشقين بان الاول تسلسل في الامور
المجتمعة المترتبة في الحدوث بحسب الزمان اعني موانع موانع الاجزاء والثاني
تسلسل في العلل المجتمعة المترتبة بحسب الذات اعني اسباب وجود كل واحد
من الموانع فان قلت يحتمل اختيار الشق الاول ومنع الامتناع فان لكل مانع مانع
موانع الموانع الى ما لا يتناهى قلت فيوجد سلاسل غير متناهية حينئذ وهو محال على ما
على انه يلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود كل واحد منها مثل لعل الاسباب فيه تحقق
لما هو حصر من هذا فان كلماته رموز ياخذ كل منها بقدر ما في وسعه قوله
الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتاخرين هو مولانا على الطوسي وهذا الوجه ابطال
لسند منعهم مقدمة من مقدمات النقض الاجمالي على دليلهم بجريانه في الحوادث اليومية
ويمكن ان يكون اثباتا للمقدمة الممنوعة وكذلك الوجه الخامس فغاير بحسبها ابقاء
النقض على حاله فان قلت يلزم على هذا ان يحمل ما قاله الامام الغزالي وجها
اخر ايضا قلت لما كان معترضا عليه بين القوم لم يعده وجها اخر اذ الكلام في نقل
الوجوه المعتدة بها بين القوم وانما نقله لدفع الاعتراض عليه ولو لوحظ
تحقيق الشارح لم يكن الوجه الرابع وجها ويكون ما قاله الامام وجها قوله
قلت هذا بديهة الوهم لا بداهة العقل بناء على ان الحالة المتحققة فيها سبق القدم

القديم على كل واحد من الحوادث لا يلزم ان يكون وقتا معينا ولا يستلزم ما له على وجه
المجيب ويبنى عليه الحكم بالمنافاة قوله واما الغير المتناهية فيتحقق سبق القدم
على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها ولا يلزم منه سبق القديم على جميع
ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد بل في ازمنة غير متناهية وهي الحالة
التي يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد مما يصدق عليه الحادث فالقول بان الحالة
زمان ما محل تامل اذ ليس زمان من الازمنة يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد
قوله حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة في بعض الاحيان غير الافراد
الموجودة مفاده غير كل واحد من الافراد الموجودة اذ لا شك في انه غير جميعها
فان المراد من المجموع ههنا الامور التي لا يخرج عنها واحد لا المجموع المركب من الاجزاء
والهيئة الوحدانية العارضة لتلك الاجزاء لان المجموع بالمعنى الاخير انما يطلق
على المتناهي كما يفهم من شرح المواقف كذا افيد قوله وهو لو تم لجيد او رد عليه
بان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فظاهر ان اتصاف فرد بالوجود غير
مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس بقديم ولا حادث بالمعنى المصطلح
او المجموع الغير المتناهي غير موجود لانصرام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا
بان الحركة بمعنى القطع غير موجود مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان فظهر
ان كلام القائل غير مبني على ما توهمه الشارح ودعوى البديهة في استلزام حدوث
الجزء لحدوث الكل في حادثة المجموع الغير المتناهي المتعاقبة الاجزاء فاسد اقول هذا
مدفوع بما يحققه الشارح من ان السلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن
موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة
بمعنى ان كل واحد من آحادها موجود في جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من
ان يكون في الان او الزمان والموجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع
او على سبيل التعاقب وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد فان الامتداد
الذي يرسمه الحركة بمعنى التوسط انما هو بحسب التوهم قوله فهناك فوق عدد السابقيات
والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير بمعنى ان ليس الكلام في تطبيق احد المتضايفين
على الاخر حتى يقال ان مسبوقية كل واحد من احاد السلسلة ينطبق على سابقية
علته عليه لانها غير متناهية بل الكلام في ان عدد احدهما لا يزيد على الاخر بل يوجد
بازاء كل واحد من احاد احدهما واحد من احاد الاخر مع قطع النظر عن كونه مضايفا
له قوله اما اذا كان من الجانبين فلا ينفعه هذا الدليل اذ قيل لا يخفى ان اللاتناهي
من جانب المعلول انما هو بمعنى لا يقف الى ان اللاتناهي واقع كما قالوا ان مقدور

الله تعالى والنفسانيات لا اجسام وفي الاعداد تسلسل بمعنى لا يقف مع ان خروج جميع
المقدورات والاقسام والاعداد الى الفعل محال انتهى اقول فعلى هذا كلام الشارح
مبني على ارخاء العنان مع الخصم والا فلا يحتاج لاجراء برهان التضايف في الزمه
ههنا من جريان برهان التضايف باعتبار كل واحد من قطعتي السلسلة المبتدأ احداهما
من واحد الى ما لا يتناهى على سبيل التنازل واجاب بعض الافاضل بانه لما اقتضى
قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها والعناصر بموادها وامتناع انعدام القديم
ان يوجد الحوادث دائما ازلا وابدا على ما هو مذهب الفلاسفة فللمتوهم ان يتوهم كون
تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد
من افرادها يكون حاصلا في تلك الازمنة والتحصيل في الزمان اعم من ان يكون
على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الشارح وايده بما نقله
عن المعلم الثاني قدس سره حيث قال ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من
الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة
موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى
فيمكن ان يكون الذي ترك الشارح الى الزمه ههنا من جريان برهان التضايف باعتبار
كل واحدة مبنيا على هذا فان قلت ان الحوادث للملكات الاستقبالية المتصفة
بالوجود الخارجي متناهية على ما سيصرح به الشارح فالتسلسل الاخر الماضي جريان
برهان التضايف فيه لا يحتاج الى ما ذكره الشارح بل يكفيه ان يقال لا نسلم عدم تناهي
السلسلة من الطرفين اذ ما ذكره لا يقتضي في طرف الاستقبال الا عدم التناهي بمعنى
عدم الوقوف عند حد قلت ان الكوائن ماضيا ومستقبلا كل موجود في زمانه وهي
بجميعها حاضرة عند الاول تعالى لا ماضوية ولا استقبال بالنسبة اليه تعالى ليس
عند ربك صباح ولا مساء وانما هي بالنسبة الى الداخلين تحت حيطة الزمان
فيحتمل ان يكون تسليم الشارح كون الحوادث [illegible] نظرا الى الاول لها والتحقيق
المذكور مبنيا على هذا او هذا هو ما اشاره صاحبي كما في تحقيق علمه تعالى
واختاره الشارح في الزوراء وان كان مغايرا لتحقيق العلم في هذا الشرح على ما نبه
فان قلت ان جريان برهان التضايف يدل على بطلان التحقيق المذكور
اذ هو مستلزم لوجود الامور الغير المتناهية ويجري البرهان فيها قلت ذلك
التحقيق مبني على وحدة الوجود وعلى ان مغايرة العلة والمعلول بالاعتبار
فكل واحد من الكوائن طور من اطوار العلة والزمان الذي هو عرض للحوادث
الكونية بمجموعها طور من اطوارها ايضا فالكل مغاير للعلة بالاعتبار وفي حد

مطلب

وفي حد ذاته معدوم وباعتبار العلة يكون الجميع متحدا معه في الحقيقة الا انها طور
وراء طور العقل وتعرف بناء التحقيق المذكور على ما ذكرنا بمطالعة الزوراء
الشارح وتعليقاته عليها وشرحها للفاضل تلامذة الشارح مولانا كمال الدين
حسين اللاري **قوله** ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة
في الوجود ايضا اي كما في الامور المترتبة المجتمعة لكنه لا يجري في بعض ما يدعي تناهيه
كالبعد وكالامور المترتبة وضعا اللهم الا ان يعتبر فيها التقدم والتأخر وضعا
وهما متضايفان **قوله** والدهر وعاء الزمان في حاشية قال الاعتبار المسمى بالدهر
والمدهور امتدادا لا في الوهم ولا في الاعيان ومال الكمال مقدار الحركة انتهى يعني
ان الدهر عبارة عما لا يقع فيه التغيرات ولا يعرض فيها قبليات وبعديات
فان ما فيها مقارن دائما لما في الزمان مما يعرض له القبلية والبعدية فالزمان
الى [illegible] عنده عين الزمان [illegible] اذ لا يبقى بالنظر اليه تدريج ولا تغيير من حال
الى حال مثلا نداء لمن الملك اليوم لله لا نفي سمع اي حاصل في الدهر ابدا ومن ثم
يكون المتجردون عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات بحيث شاهدين
للحوادث الاتية في الازمان الاتية وهذا معنى كون الدهر محيطا بالزمان
ووعاء له ويحصل في هذه النشأة ملكة من هذه الحالة كالبرق الخاطف
لبعض النفوس الكاملة كما ذكره سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع
قوله قلنا مثل قيل لعله اشارة الى ان الشيء ما لم يكن آحاده مجتمعة فكيف يعرض له
العدد الغير المتناهية واني يتحقق هذا الشيء حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهي
فيمتنع تحقق العدد المذكور وكذا وجوده في معروض وعروضه له على تقدير
التعاقب وفيه ان تحقق المجموع المذكور تدريجي في الازمنة الغير المتناهية فكذا
عروض العدد الغير المتناهية له ويكفي هذا للتطبيق على ما قاله الامام الرازي
في المطالب العالية من انه يستحيل رؤي تعداد الافلاك المتعاقبة في ارمغاني سنة
متوالية على ان ضبط الوجود الخارجي الامور الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية
يكفي للتطبيق فيها وقال بعض المتأخرين من المحققين اذا كان مجموع الامور المتعاقبة
موجودا في مجموع الزمان فيتحقق الانطباق بحسب الخارج لكن الانطباق تدريجيا
موجودا في مجموع الزمان ايضا لان الانطباق حكمه حكم المنطبقين وظاهر انه يكفي
ذلك في جريان البرهان فتأمل انتهى فالحق انما اشارة الى الدفعة لا الى العدم الصحة
فان قلت يمكن ان يكون اشارة الى لزوم ما وانه الكل والجزء لوجود الامور
الغير المتناهية ظاهر اذ كل من الجزء والكل غير متناهيين فلا يكون احدهما ازيد

من الآخر فلا حاجة الى التطبيق لابطال الامور الغير المتناهية بلزوم وجود المحذورين
اما كون الزائد كالناقص واما التناهي على تقدير اللاتناهي قلت لا شك
ان بديهة العقل حاكمة بان السلسلة المفروضة من المعلول الاخير الى ما لا نهاية له
ازيد من المفروضة مما قبله بواحد مثلا وبالجملة ليس الزيادة والنقصان من
خواص الكم المتناهي على ما توهم كثير من الحكماء وذهبوا الى لا تناهي النفوس الناطقة
والنظام الى الان هي اجسام اجزاء الجسم ومنهم من يثبت لله تعالى صفات غير
متناهية والذهاب الى وجود الآحاد الكثير المتناهية في قوة الذهاب الى زيادة
غير متناهية على آخر ضرورة ان نجد اسقاط واحد يبقى جملة غير متناهية نقصا
كانت انقص من كلها ومما يقال في الرد على جريان برهان التطبيق في الامور
المتعاقبة ان الامتياز بين الآحاد بالترتيب والتقدم والتأخر انما الترتيب
كان لا بد منه لجريان التطبيق اذ يلزم ح من تطبيق اول احد السلسلتين باول
الاخرى انطباق البواقي بالبواقي وذلك الامتياز والترتيب في الامور المتعاقبة
اما بحسب التقدم والتأخر بالزمان او بالطبع مثلا وايا ما كان فالتقدم والتأخر
متضايفان لا يتحقق لاحدهما بدون الآخر لا ذهنا ولا خارجا فلا يمكن ان يتحقق
شيء منهما في شيء من الازمنة في نفس الامر لان المتقدم اذا تحقق مثلا امس
والمتأخر اليوم فان تحقق الاضافة امس في الخارج لم يتحقق الآخر بدون المتأخر
وان تحققتا اليوم لزم التقدم بدون المتقدم وان تحقق احدهما امس والاخرى
اليوم لزم الانفكاك وكان يرد عليه النقض بالمعيات فان تقدمها وتأخرها في الذهن
كما قال هذا القائل في جواب السؤال عليه بالمعيات وهي في الاذهان ليس الا
متناهية اذ لا يحيط بها الاذهان الا قليلة وحصولها في المبادي العالية على سبيل
الاجمال فلا ينتقض القول المذكور باجزاء الزمان ولا بغيرها من المتعاقبات ولا
ولا يدفع ايضا بطريق المعارضة بالقلب بان يقال يدل دليلكم على نقيض ما ادعاه
من دخول الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها
مقدما على وجود بعض آخر فلا يجامعه والجواب عنه انه لا فرق بين الامكان والتقدم
والتأخر وكما ان الامكانات متحققة مع عدم الممكنات فكذلك التقدم والتأخر
متحققان معا مع عدم المتقدمات والمتأخرات اذ الامور العامة من لوازم المعقولات
على ما هو التحقيق فان قلت ان تحققهما مع عدمهما باعتبار الوجود الذهني لهما ولا تمايز
باعتباره على ما سبق اليه الاشارة قلت لم يثبت تحققهما معا باعتبار الوجود الذهني
لاطرافهما ومعلوم ان تلك الاطراف وجودا خارجيا بالنحو الذي ذكره الشارح فيحصل الا

فيحصل الامتياز باعتباره ويجري التطبيق فتأمل ولعل هذا القائل القى هذا الكلام
الى بعض تلامذته مقابلة لكلام الامام والا فتحقيقه ايضا ج بان برهان التطبيق
في الامور المتعاقبة على ما يظهر من كلماته في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب
قوله وعلى هذا الشرط اعتمد وافي قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة
قد سبق من الشارح ما يبطل عدم تناهيها وهو ان الترتيب بحسب حدوث الزماني
مع الاجتماع كاف لسوق البرهان وهذا اثبات تناهيها على ما ذهب اليه ارسطو من حدوثها
بحدوث الابدان وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على نفس الاب
المولد لمادة بدنه ففيها ترتب طبيعي ايضا قوله بل ربما كانت الزيادة في الاوساط
اعترض عليه بانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد
من آحاد الجملة التامة بمعنى انه لا يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلته واحد
في الجملة الناقصة فح يلزم التساوي بين الجملتين واما ان يوجد في الجملة الزائدة واحد
لا يكون في مقابلته واحد في الجملة الناقصة فيلزم انقطاعها لان التفاوت بينهما بواحد
وما ذكره من ان الزيادة ربما كانت في الاوساط ليس بقادح في شيء من المقدمات
المذكورة واجيب بانه ان اراد يكون كل واحد في الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد
الجملة الزائدة ان يقع في المرتبة النظيرة لمرتبته واحد فظاهر انه لا يتصور بدون
الترتب والمفروض عدمه وان اراد انه لا يزيد عدد الزائدة على الناقصة على ما
يدل عليه قوله بمعنى انه لا يوجد الخ اذ ما له عدم ازدياد آحاد الزائدة على آحاد الناقصة
فنختار الثاني ونمنع الانقطاع كيف وهو اول النزاع والقول بزيادة غير متناه على غير متناه
مما لا يكون ضروري البطلان وايضا هذا الكلام تفصيل لما ذكره الشارح سابقا بقوله
بان يلاحظ العقل ان كل واحدة فتأمل قوله وان شئت قلت لا بد من تحقق
الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية فتنطبق السلسلة مبتدأة من
الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه وهو الاثنان فيكون مبدأ السلسلة الغير المتناهية
المترتبة العلة الاولى فان الواحد علة للاثنين وهو للثلثة وهي للاربعة الى ما لا يتناهى
فيكون التسلسل في المعلولات اذ الانتقال من العلة الى المعلول بخلاف التوصل الاول
فان مبدأ السلسلة المترتبة عليه يكون المعلول الاخير فيكون التسلسل في العلل اذ الانتقال
من المعلول الى العلة ولا شك ان برهان التطبيق يجري في تسلسل المعلولات ايضا
على ما صرح به قدس سره في تعليقاته على حكمة العين ويلزم من هذا التوجيه انتهاء
السلسلة المجموعات الى مجموع لا يكون مجموع ازيد منه فيكون متناهية الآحاد و
والا يلزم عدم تناهي المجموعات فيلزم تساوي الكل والجزء ويلزم من تناهي المجموعات تناهي

الاتحاد فظهر التناهي على تقدير اللاتناهي في الامور الغير المتناهية مطلقا فان قلت
يرد على التوجيه الثاني انهم قالوا بعدم جريان برهان التطبيق في مراتب الاعداد
بناء على انها امور موهومة وعدم تناهيها بمعنى انها لا تقف لا تنتهي وجود الامور الغير
المتناهية قلت عروض الاعداد للمعدودات في نفس الامر والعقل يجزم بها جزما
صحيحا ويحكم باتصافها بها في نفس الامر فاذا وجدت المعدودات الغير المتناهية تحققت
بالاعداد الغير المتناهية فيطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة
المبتدأة من الاثنين مع ان التطبيق في التوجيه الثاني ايضا ليس بين مراتب الاعداد
بل بين معروضاتها على ما اشار اليه الشارح اخرا بقوله ثم عدم ترتب العدد من الا
الاعداد التي يحتملها نعم في ترتب معروض العدد من معروض تلك الاعداد نعم ذكره
الواحد والاثنين والثلثة ليكون ترتب السلسلة على التوجيه الثاني على عكس الاول
فان قيل فيسنح لي في ابطال الامور الغير المتناهية وجه لا يحتاج الى التطبيق
وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مترتبة
او غير مترتبة لا يخلو من في القلة عن الواحد وفي الكثرة عن الغير المتناهي من مراتب
التزايد والتناقص يجب ان يكون غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير
المتناهية التي هي الكل والواحد هذا قال ولا يجوز ان يقال بدل قوله وفي الكثرة
عن الغير المتناهي عن مجموع الامور الغير المتناهية بحيث لا يخرج عنها واحد حتى لا يتوهم
انه يلزم من انتهائه الزيادة الى اللاتناهي تناهي الزيادة ويقال ان الزيادة
على غير المتناهي لا يمكن ووجه سهل لابطال الامور الغير المتناهية مطلقا من غير احتياج
الى التطبيق وامثاله بناء على لزوم المحال المذكور واتحاد الكل للجزء وقد سبق هنا
ما يدفع هذا فتذكر قال بعض الافاضل لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان جملة
الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك
المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون
طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه قال ولعل منشأ هذا القول
توهم كون الكل جزءا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على بعض الى غير
النهاية قال والظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها فيندرج كل واحد منها فيه والقائل
بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزائدة بعضها على البعض وعدم
انتهائها الى حد قال ايضا القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة
باطل قطعا كيف وهي متناهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم تبق وزعمه
كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى دليله قال ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام

استلزام كون العدد ان قص غير متناهية لكون مرتبة التناقص غير متناهية
مع عدم علاقة الاستلزام بينهما اذ في السلسلة المفروضة بالاجسام القابلة
للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذي
لا يتجزى وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق انتهى اقول لا شك ان الكل طرف
لسلسلة الزوائد كما ان الواحد طرف لسلسلة التناقص وكذا التزايد العاشر
للكل طرف لسلسلة التزايد كما ان التناقص طرف لسلسلة التناقص واشتمال
الكل على الجميع لا ينافي هذا كما ان الكل الى فطر منه واحد مشتمل على اجزائه المتزائدة
بعضها على بعض مع انه واقع في امتداد سلسلتها ومزايده وواقع في امتداد تزايدها
وليس الوقوع في امتداد السلسلة باعتبار الاشتمال بل من حيث انه يصدق عليه
مفهوم التزايد ايضا كيف ولو كان الاشتمال منافيا للوقوع في امتداد السلسلة
لم يجز جعل المجموع الذي هو الكل طرفا لسلسلة المجموعات مع ان الشارح جعله كذلك
على ما يظهر بعد التامل في توجيهه في هذا المقام لجريان برهان التطبيق في الغير المترتبة
ايضا للزوم الترتيب لها باعتبار المجموعات وهذا هو السر لتنوع هذا الوجه
للقائل في هذا المقام واما كون القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة
المفروضة باطلا قطعا فباطل قطعا كيف ولو انتقص منها شيئا في جانب
الانتقاص الى ما لا نهاية مع ان الواحد انقص المراتب ولهذا يلزم الحصر بين حاصرين
وانقسام السلسلة المذكورة الى ما لا يتناهى اظهر من انقسام الجسم الى ما لا يتناهى
لوجود الامور الغير المتناهية فيها بالفعل دونه **قوله** فان قلت انما يلزم ما
ذكرت اه هذا السؤال منع لاستلزام وجود الامور الغير المتناهية مطلقا الترتب
باعتبار المجموعات حتى يجري فيه برهان التطبيق وروده على التوجيه الثاني اظهر
كما لا يخفى على المتامل **قوله** فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وهو محال اذ يلزم استغناء
الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه لا يقال
تقوم العشرة مثلا بالوحدات ليس اولى من تقومها بالاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح
ايضا لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال والحاصل انه
يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت
وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة
العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في شرح التجريد
فان قلت لا نسلم استحالة تقوم الشيء بامور يستغني عن كل واحد منها لاستحالة البعض
هذه الامور على البعض الاخر وايضا يرد النقض بلزوم ان لا يكون مجموع الماء والارض

او مجموع الهواء والماء جزء للمركبات قلت ان ذلك الامتناع انما نشأ من انه يكون مجموع
الماء والارض مثلا جزء للمركبات فلا يتصور على تقدير تحقق الجزء الصوري وهذا
الكلام منهم مبني على عدم اعتبار الجزء الصوري على ما يدل عليه قوله قلت هذا
الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد آه قوله وح يكون كل مرتبة من مراتب
العدد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة
للمواد فيكون دخول الوحدات بعينه هو دخول الاعداد التي تحته فان قلت
على تقدير نفي الجزء الصوري ايضا لا يلزم من كل واحدة من الوحدتين جزء الثلثة
ان يكونا معا جزءا لها حتى يلزم ان يكون الاثنان جزءا لها اذ يلزم من كون كل
واحد منهما من جزء الثالث ان يكون مجموعهما كذلك الا ترى ان كل واحد من المادة
والصورة جزء المجموع منهما وهما معا نفسه لا جزءه فظهر انه لا يكون دخول الوحدات
بعينه دخول الاعداد قلت اذا كان كل واحد من اجزاء شيء جزءا لامر فذلك الشيء
لا بد ان يكون اما عين ذلك الامر كما في الصورة التي ذكرها المعترض او جزءه كما
فيما نحن فيه وذلك بديهي وكيف يتصور ان يكون كل واحد من اجزاء الشيء
داخلا في امر ويكون ذلك الشيء خارجا عنه وح علم ثم اعلم انه على تقدير عدم
تحقق الجزء الصوري في العدد يكون الآثار المخصوصة المترتبة على خصوص
العدة المعينة كما في الجبر والحساب مترتبة على نفس الوحدات المخصوصة صرح به
بعض المحققين في تعليقاته على التجريد ثم لا يخفى ان المراد بالمادة والصورة
ما كان الشيء معه بالقوة او بالفعل لا الهيولى والصورة حتى يقال انهما مختصان
بالاجسام والعدد من الاعراض واختصاص الانواع الحقيقية من الاعراض
بعدم المادة والصورة مطلقا لا ينافي ثبوتهما في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة
والسرعة الذي لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزءان احدهما وهو الحركة
يحصل معه المركب بالقوة والآخر وهو السرعة يحصل معه المركب بالفعل
والعدد من الاعتبارات العقلية ثم انه قد لا يفرق بين العلة المادية والمادة و
بين العلة الصورية والصورة كما يشعر به عبارة الشارح الجديد للتجريد على ما صرح به
الشارح في تعليقاته على شرحه وقد يخص المادة والصورة بالهيولى والصورة
فيختصان بالاجسام كما يفهم من كلام المحقق الشريف قدس سره في حواشيه على التجريد
حيث قال ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة
بينه وبين ما ذكره قدس سره في حاشية التجريد من ان المراد بالعلة المادية
والصورية ما يعم الاعراض اذ لا يلزم من تعميم العلة المادية والصورية تعميم المادة

والمادة والصورة بالمعنى الاخص وتفصيل تحقيق كلامه قدس سره في الموضعين
يطلب من تعليقات الشارح على الشرح الجديد للتجريد هذا وما يقال من ان العدد
يجب ان يتحقق فيه صورة نوعية لان الوحدة ليست بعدد اذ الشيخ الرئيس
ابطل كونه كما عند الرأس وحده كما يصدق على فرد من افرادها كذلك يصدق
على كثير منها كما هو شأن الكليات وصدق الوحدة مناف لصدق الكم العدد
كم منفصل فلا يتحقق بمحض الوحدات فيجاب عنه بان صدق الوحدة عليها
باعتبار كونها وحدات كثيرة بعينها بلا ملاحظة صدق عنوان الوحدة على كل واحد
من اجزاء المجموع وبملاحظة الكثرة العارضة لها يطلق عليه العدد والكم المنفصل
فلا منافاة فتأمل قوله ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التي تحته آه
جواب آخر عن سؤال المورد بقوله فان قلت فان كان متعلقا بالتقرير
الاول بان يقال ان الاقل ليس جزءا للاكثر بناء على ان العدد الاقل ليس
جزءا من العدد الاكثر فوجه دفعه ان يقال لا يلزم من عدم كون عارض
شيء جزء العارض شيء آخر ان لا يكون ذلك الشيء جزءا لذلك الشيء الآخر فان
فان الاقل جزء الاكثر سواء كان العدد العارض الثاني اولا كما قال رحمه الله
فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا آه وان كان متعلقا بالتقرير الثاني فوجه الدفع
انا لم نرد بالواحد والاثنين والثلثة نفس العدد بل المعدودات ولا شك
ان الاقل جزء للاكثر فيها سواء كان في الاعداد كذلك اولا وبالجملة لا احتياج
لاجراء برهان التطبيق بالتقريرين المذكورين الى التزام كون العدد متحققا
بمحض الوحدات بدون الصورة النوعية قوله وعلى ذلك اي وعلى وجود
المجموع المغاير لكل واحد من الآحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر على ما فهم
من كلامه رحمه الله ولا دخل في الثاني فيما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى ويدل عليه
قول الشارح في الرسالة الجديدة لاثبات الواجب وصفاته العليا فلو لم يكن سوى
كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن المجموع الواحد ومعلوله شيء ثالث مع ان تقرير
الشارح يتم بالثاني ولا يلزم من لزوم الثاني للاول كما لا يخفى بان يقال انه يدل
على الاول ويلزمه الثاني فافهم قوله من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل
فيه اشارة الى الرد على العلامة التفتازاني حيث زعم ان جميع براهين هذا المطلب
يتوقف على ابطال الدور والتسلسل ووجه الرد انه لم يفرق بين التوقف والاستلزام
والثاني اعم من الاول اذ معنى التوقف ان يأخذ ابطال الدور والتسلسل مقدمة في
الدليل لا ان يشتغل الى ابطالهما بعد اثبات المطلوب كما في البرهان المذكور هنا

المطلب

فان هذا استلزام من غير توقف فيه اذ مراد العلامة الثاني ان جميع براهين هذا
مفيد لابطال الدور والتسلسل سواء اخذ جزء في الدليل او يستقل اليه بعد اثبات
المطلوب يدل عليه قوله في شرحه للعقائد بل هو اشارة الى احوال به بطلان التسلسل
فهذا الاعتراض ناشئ من عدم التفطن لمقصوده رحمه الله هذا فان قلت اي الاعتراض
انما يكون على الظاهر دون المراد قلت حينئذ يكون مواخذة لفظية **قوله** فعلته
اما نفس المجموع او جزئه آه فلو لم يكن المجموع موجودا غير الاحاد بل يكون هناك
محض الاحاد لما يحتاج المجموع الى العلة ولما كان وجه للترديد في علته فنعلم ان وجود
المجموع لازم لوجود غير الاحاد وهو غير كل واحد منها وعلى جميعها فيلزم من وجود
امرين مثلا وجود ثالث هو المجموع واذا دخل كل من الامرين في الثلثة يكون مجموعها
داخلا في مجموعها اذ ليس عينه ولا خارجا عنه فقد تم استدلال الشارح بجملة البرهان
المشهور على مقصوده من وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع
الاول في الاكثر **قوله** ولا حجة في هذا الدليل الا بان يختار اسناد المجموع الى جزئه
على ما فصلناه في بعض رسائلنا يعني لا قدح في هذا الدليل بانه لا يوجد غير الاحاد
كما توهم صدر المدققين بل باختيار اسناد المجموع على جزئه على ما فصله رحمه الله في رسالته
القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير
الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله مترتبة الى غير النهاية وهكذا انتهى
وهذا الاختيار لا ينافي مقصوده رحمه الله بل يؤيده كما لا يخفى على المتامل هذا وعلم
ان صدر المدققين زعم انه اذا لم يعتبر مع الاحاد الهيئة الاجتماعية معها اذ المركب
من الموجود والمعدوم ليس بموجود بل هو امر اعتباري ولا يخفى انه ينافيه حكم العقل
فان بديهة العقل حاكمة بانه اذا وجد زيد وعمرو يوجد مجموعهما بدون اعتبار
الهيئة الاجتماعية هي امر اعتباري فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احاده
والاحاد بالاسر ههنا موجودة كذا في الرسالة الجديدة واعترض على هذا بانه يلزم
من تحقق اثنين تحقق ثالث لزم من تحقق اثنين تحقق امور غير متناهية اذ الثالث
مع الاثنين ح يلزم تحقق رابع وهو مجموع الثلثة وهكذا واجاب عنه بعض المعاصرين
في تعليقاته على الرسالة القديمة في اثبات الواجب تعالى بانه اذا تحقق اثنان فمعلوم
بالضرورة ان ههنا شيئا هو معروض الكثرة والاثنينية وكذا ان كل واحد ليس كذلك
فبالضرورة لا بد من تحقق امر اخر واما لزوم التسلسل فممنوع لان اعتبار مجموع الامرين
مع كل واحد اعتبار للشيء في الشيء مرتين فهذا باطل فلا يلزم تحقق امر اخر بخلاف اعتبار
هذا مع ذلك فانه اعتبار صحيح مستلزم لتحقق فتأمل **قوله** فان قلت فعلى ما ذكرت

اخر

ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان اي يلزم
من جريان برهان التطبيق في مطلق الامور الغير المتناهية مترتبة او غيرها ان يكون
معلومات الله تعالى متناهية اذ يلزم من عدم تناهيها وجود الامور الغير المتناهية
في علمه تعالى ازلا وابدا ولا فرق في جريان البرهان بين وجودها في العلم وفي الخارج
كما لا يخفى فيلزم تخصيص البرهان بالامور الغير المتناهية المترتبة حتى تكون معلومات
الله تعالى ولو كانت غير متناهية الا انها غير مترتبة او القول بتناهي معلومات الله
تعالى والا انتقض البرهان والجواب انا لا نسلم وجود الامور الغير المتناهية بصور
مفصلة في علمه تعالى ولو كان علمه تعالى محيطا بجميع الامور الموجودة والمعدومة
بناء على جواز ان يكون علمه تعالى بها امرا بسيطا واحدا سواء كان عين ذاته تعالى
كما ذهب اليه الفلاسفة او زائدا عليه كما سيذكره الشارح في بحث العلم هذا ما ظهر
في تقرير السؤال والجواب والناس فيهما يسلكون مذاهب واما تقرير السؤال
بانه يلزم من جريان برهان التطبيق في الامور الغير المتناهية سواء كانت موجودة
في الخارج او في الذهن فمما ياباه قوله مما ذكرت اللهم الا ان يراد به اعم من المذكور
بالفعل او بالقوة فان الشارح لما قدر جريان برهان التطبيق في الامور الغير
المتناهية المترتبة وغيرها على استلزامها الترتب فكانه ادعى ان هذا البرهان
جار في مطلق الامور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة اولا وسواء كانت
موجودة في الخارج او في الذهن ولا يخفى انه تعسف **قوله** فان قلت معلوماته
تعالى آه يعني نحن نقول ان معلوماته تعالى غير متناهية في نفسها مع قطع النظر
عن العلم ويجري التطبيق فيها باعتبار انفسها مع قطع النظر عن كونها موجودة
بصور مفصلة وهذا التغيير للسؤال الاول وخلاصة الجواب انه لا يلزم من كون
المعلومات غير متناهية تحقق الامور الغير المتناهية بحسب احد الوجودين بناء
على انها في الوجود العلمي متحدة غير متكثرة وان اريد عدم التناهي بحسب الوجود
الخارجي فلا نسلم ايضا بناء على ان الحوادث لها مبدا ومنتهى وان كانت لا تقف
عند حد فيما لا يزال فلا يجري البرهان في معلومات الله تعالى باعتبار شيء من الوجودين
والاخصر في تقرير السؤال المشهور على برهان التطبيق ان يقال ان برهان التطبيق
منقوض بمعلومات الله تعالى فانها غير متناهية مع جريان البرهان فيها ويقال
في الجواب ان اريد بعدم التناهي عدم التناهي بحسب علمه تعالى فلا نسلم لجواز كون علمه تعالى
بسيطا واحدا وهي هناك متحدة غير متكثرة وان اريد عدم التناهي بحسب الوجود
الخارجي فلا نسلم ايضا بناء على ان الحوادث لها مبدا ومنتهى وان كانت لا تقف عند حد

فيما لا يزال فلا يجري البرهان في معلومات الله تعالى فمعنى عدم كون المعلومات متناهية
انها لو وجدت في الخارج او في العلم بالتفصيل تكون غير متناهية وعلى هذا
يكون السؤال والجواب واحدا قوله واعلم ان المتكلمين الخ الغرض من هذا الكلام
دفع الجواب عن السؤال المشهور على تطبيق السؤال بالبرهان بنفي الوجود الذهني
واثبات علمه تعالى بالحوادث الغير المتناهية والالتجاء الى القول بحدوث التعلق
بين العالم والمعدوم الصرف وتقرير الجواب ظاهر ووجه الدفع ما ذكره بقوله وانت
خبير الخ قوله وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك اي عن لزوم عدم كونه عالما في الازل بالحوادث
تعالى عن ذلك اذ لا يلزم فيما ذكره الالتجاء الى القول بحدوث التعلق اذ لا يلزم عليه التعلق
بين العالم والمعدوم الصرف على تقدير قدم التعلق لوجود العالم الخ في علمه في الازل
ومن هذا يعلم ان المراد بالعلم البسيط غير ذاته الخ تبنية كما ذهب اليه الفلاسفة اذ لا كلام
على تقدير العينية بلزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف باق وسيأتي لهذا نوع
تفصيل في الشرح في مبحث العلم واستنبط بعض المدققين مما ذكره صاحب المحاكمات
في تحقيق علمه تعالى من ان المعلومات كل في وقته حاضرة بانفسها عنده تعالى ازلا وابدا
جوابا للمتكلمين النافين للوجود الذهني وهو ان يقال كما كان ذاته تعالى لا يدرك
نحو بالزمان وجميع الازمنة حاضرة مع جميع الزمانيات في كل وقته ونسبته الى الجميع سواء
ولذا صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية وصح تعلق العلم الازلي
تعلقا ازليا بالمعلومات الموجودة فيما لا يزال سواء كانت اضافة او صفة ذات اضافة
من غير لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وقال هذا الجواب اسلم مما اختاره الشارح
ههنا من ان علمه تعالى الاجمالي لا غبار فيه ما فيه واعترض عليه بعض الافاضل بان فيه اعترافا
بخلاف ما يدل عليه البرهان من عدم وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بناءه
على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية موجودة في الخارج والازمنة
غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها بانفسها ازلا وابدا اذ حضور المعدوم
بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بناءه على اجتماع
تلك الاجزاء في الوجود ايضا كما لا يخفى على المتأمل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون
الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده تغني عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها
زمانية اقول الجواب المذكور انما يتم على القول بوحدة الوجود اذ عليه يكون الكل
متحدا مع العلة بالحقيقة ولا يكون المباينة بين العلة والمعلول الا بالاعتبار
اذ حينئذ يكون الكل من اجزاء العالم طورا من اطواره وحالا من احواله ووصفا من اوصافه
الى غير ذلك من العبارات ولذلك الزمان الذي هو عرش الحوادث الكونية مع جميعها

جميعها طور من اطواره فكل ممكن في ذاته هالك ومن حيث انه طور من اطواره ليس
مباينا بالحقيقة بل بالاعتبار فلا يمكن جريان برهان التطبيق على هذا التحقيق
انما هو القول بالامور الغير المتناهية الاعتبارية ولو لم يكن الجواب المذكور مبنيا
على ما ذكرنا لما كان الذهاب الى كون علمه تعالى حضوريا وجها ايضا مع ان الشارح
في زورائه ذهب اليه نعم يبقى انه لا احتياج على هذا التحقيق الى اثبات صفة زائدة
مسماة بالعلم على انه طور وراء طور العقل ولذا لم يذهب اليه احد في هذا الكتاب
الى كون علمه تعالى حضوريا فانه في هذا الشرح بصدد تحقيق المطالب الالهية
على اطوار العقل لدفع شبهات القاصرين والمعاندين وتحقيقها بما يناسبها لا بما يقتضيها
فانها اقتضاء الاسرار الربوبية ولعلها لنقد بالاخفاء لان لا زم على ما اشار اليه رئيس
العارفين الامام علي زين العابدين حيث قال ع اني لاكتم من علمي جواهره ه كي لا يرى
الحق ذو جهل فيفتتنا ه وقد تقدم في هذا ابو حسن ه الى الحسين ووصى قبله الحسنا ه
فيا رب جوهر علم لو ابوح به ه لقيل لي انت ممن يعبد الوثنا ه ولاستحل رجال مسلمون
دمي ه يرون اقبح ما ياتونه حسنا بيت شكل خويش بر سر مغان بردم دوش
گو تا ببيند نظر حل معما ميكرد ه گفت ان يار كز و گشت سر دار بلند ه جرمش اين بود
كه اسرار هويدا ميكرد قوله وهو العقل البسيط الى قوله سبب للصور التفصيلية
اذ هي نتائجه اشارة الى تفسير العلم الاجمالي وبيان كونه علما بالفعل وسيأتي نوع
نوع تفصيل للعلم الاجمالي في مسألة العلم ان شاء الله تعالى قوله ثم اقول كما
ان البعد المكاني متناه اشارة الى رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم وتقريره
ان الامتداد الزماني غير متناهية اذ لا يجوز تقدم عدم الزمان عليه والا يلزم ان يكون
قبل وجوده موجودا بناء على التقدم الذي لا يجامع معه المتقدم مع المتأخر لانها
يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض ولما كان بعض اجزاء
الزمان متقدما على بعض والامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود
فيلزم ان يكون الامتداد الزماني له راسم موجود وهو الآن السيالة المنطبقة على الحركة
المتوسطة الموجودة في الخارج اذ حينئذ كما ترسم الحركة بمعنى القطع بسيلانها كذلك الآن
ترسم بسيلانها الامتداد الزماني المنطبقة على الحركة بمعنى القطع فيلزم قدم جسم ما
متحرك بتلك الحركة ووجه الدفع ان الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم نابيا
عن تناهيه كما ان البعد المكاني متناه على ما ثبت بالبراهين القاطعة باعترافهم
ايضا مع ان الوهم يابى عن تناهيه وكذا قولهم الامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان
له راسم موجود غير مسلم فانا نجزم بالتقدم والتأخر بحسب الوضع والرتبة في الامتداد

المكاني من غير ان يكون له راسم موجود فلو فرضنا لا تناهي الامتداد الزماني بطل لم يلزم
قدم جسم ما بناء على صح اقتضائه الراسم الموجود وقوله بل نقول توهم هذين
الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبرهان يقتضي بامتناعهما معناه ان الامتدادين
لما كانا مخترعي الوهم ممتنعين بحسب العقل كيف يقتضيان راسما موجودا سواء كانا
متناهيين اولا فالقول بان الامتداد الزماني وان لم يكن موجودا في الخارج الا
ان وجوده في الخيال متقدما بعض اجزائه على بعض لا يكون بدون راسم موجود
حتى يلزم من لا تناهيه قدم جسم ما قول بلا دليل فعلى هذا كلمة بل للترقي ويمكن ان
يكون المعنى اذ لا تناهي لهذين الامتدادين انما هو بمجرد التوهم فاقتضاء
الامتداد الزماني راسما موجودا لا يفيد مطلوبهم وح يكون اضرابا من منع الاقتضاء
الى المنع الاول فتامل قوله اذا كان الزمان ممتنعا لم يكن قبله شيء الا لانه غير
متناه اشارة الى دفع ما يتوهم من انه ليس قبل الزمان شيء والا يلزم وجود
الزمان قبل وجوده فيكون الزمان غير متناه واما ما يقال انه يتقدم العدم عليه
تقدما لا يجامع معه المتقدم مع المتاخر وهو المراد من التقدم الزماني وهو انما يعرض
اولا وبالذات لاجزاء الزمان ولما عداها ثانيا وبالعرض فيلزم وجود الزمان
قبله فالجواب ان المتكلمين اثبتوا قسما سادسا وسموه تقدما بالذات وجعلوا
تقدم عدم الزمان عليه وتقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب عليه
من هذا القسم وقولهم ان القبلية التي لا يجامع معها القبل والبعد انما يعرض اولا
وبالذات لاجزاء الزمان فعدم الزمان لما لم يكن ثانيا لا بد ان يقع في زمان قلنا
ان اراد بعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية لا بد لها من عروض
كذلك وان اراد به ما يكون معروضا اولا وبالذات لا بواسطة او آخر فلا نسلم
انه لا يكون نفس العدم قولهم العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا نسلم
لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية كذا في الشرح الجديد للتجريد وقيل يدل على كون القبلية
من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان انه اذا قيل وجود زيد قبل وجود عمرو اتجه السؤال
فلو اجيب بان الاول كانت مقارنة لليلة الفلانية والثاني للاخرى والاول
كانت قبل الثانية اتجه السؤال ايضا فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت
اليوم وامس قبل اليوم لم يتجه السؤال ورد عليه الشارح الجديد للتجريد بان انقطاع
السؤال انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في لفظ امس متقدما على اليوم كان
كما لو قيل لما كان الزمان المتقدم متقدما على المتاخر وهذه مما يعد تحقيقا واكثر
تفصيل المقام ففي الشرح الجديد وتعليقات الشارح عليه قوله هذه مقدمات

مقدمات اذا اختلها الذي انقطع من نفسه الركون الى المذهب الباطل في هذا المطلب
اذ بمجرد خطئها يعلم ابطال الاستدلال الاخير للفلاسفة على قدم العالم فذكر
الركون الذي هو الميل اليسير اشارة الى كمال ضعف هذا الاستدلال لابتنائه على
المقدمات الواهية الظاهرة دفعها ولذا اخر الشارح ابطاله عن ابطال
الاستدلال الاول ولم يذكره الشارح لظهوره واسقاطه من المقدمات الواهية
التي ابطلها الشارح في هذا المقام وكما ابطل ما تمسك به الفلاسفة في قدم
العالم بقي دليل الحدوث سالما عن المعارضة وتركه لشهرته وثبوت الحدوث
بالاجماع ولا يرد ان الاجماع على خلاف ما يدل عليه الدليل اذ علم حال الدليل
مما حققه الشارح في هذه المسئلة شكر الله سعيه قوله اي العدم الطاري
على الوجود ليس المراد من الفناء مطلق العدم والا لكان هذه المسئلة مستدركة
بعد مسئلة الحدوث ولكان خلاف الكرامية في هذه المسئلة منافيا لموافقتهم
في الحدوث فان قلت كيف يتصور قول العدم الطاري على ارباب الفناء
قلت السائل الكلامية انما يبتني على اطوار العقلاء على ان للعالم وجودا مجازيا
عندهم باعتبار ظهوره بحضرة الوجود بصور الاعيان قوله قوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه ونظائره كقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام وذكر اسم الفاعل في الاثنين للدلالة على ان الهلاك
الاستقبالي في قوله تعالى بمنزلة المحقق قوله ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء
ابدان الانسان وانه يعيدها بعد الاعدام باعادة المعدوم ثم قولهم
والا فلا فان قلت يرد على لزوم فناء الجنة والنار على قولهم مخالفة النصوص
من الآيات والاحاديث الدالة على خلود اهلها اذ خلوده لا يخلو عن خلودهما
فلا يجاب بان خلودهما اللازم من خلود اهلها انما هو بعد تحقق الاهلاك
فيمكن ان يكون فنائهما تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قبل تحقق
اهلها وذلك لان ادريس عليه السلام في الجنة ولا بد من خلوده خلودها
اذ لا قائل بالتفصيل والا بانه يتحقق قوله تعالى كل شيء هالك آن ما بهلاكهما ولو
لحظة وهو لا ينافي دوامها وخلودها اذ هو تعسف بل الحق في الجواب ان يقال
ان لهم ان يقيدوا دار الخلود بعد استقرار اهل الجنة والنار كل في مقرها يوم
الحساب كما ذكره الشارح واعلم ان المراد من بعض المتكلمين غير الجهمية القائلين
بفناء الجنة والنار واهلها بعد مضي الاحقاب وغير المعتزلة القائلين بعدم
كون الجنة والنار الآن مخلوقتين اذ لا يلزم على الاول الزام القول باعادة المعدوم

وعلى الثاني الزام القول بفناء الجنة والنار فهم قوله قال الامام الغزالي
في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك وانما رد استدلال القايلين بوقوعه
بالآية المذكورة ونظايره بان الممكن في حد ذاته هالك ومعدوم دائما وحينئذ يلزم
القول باعادة المعدوم ولا احتياج الى ان يقال ان الكاين الاستقبالي بمنزلة الواقع
ولهذا ذكر اسم الفاعل وكلام الاحياء يحتمل شيئا اولا ان يكون المراد فيه ما وجهنا
به اصطلاح الفلاسفة على تقدم عدم الممكن على وجوده بالذات كما حققناه
سابقا فتذكر الثاني ان يكون اشارة الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى
كل علم مثلا مضمحلا في جنب علمه وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وهكذا
ساير الصفات فالسالك يرى الوجود والامكان في هذه المرتبة مضمحلا بالنسبة
الى الوجود الواجبي ولا يلزم على هذا انعدام الاشياء كما لا يلزم انعدام الكواكب من
عدم رويتها عند طلوع الشمس وسمى بعض العارفين هذه المرتبة بالفناء عن التوحيد
الثالث ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد من الذات فيكون ما قاله في فصل
الاثبات تاكيدا لما ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله اخرا وان كل شيء هالك الا وجهه
لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات اه وهذا هو القول بوجود الواحد على مذهب
الصوفية فانهم قالوا ان وراء العقل طورا تبدو لنا فيه اشياء
يعجز القلب عن ادراكها كما يعجز الحواس عن ادراك المعقولات وتحقق في ذلك ان حقيقة
الوجود الذي هو عين الواجب مطلق عن جميع القيود حتى عن قيد الاطلاق في انصافه
على قياس ما قاله ارباب الحكمة الرسمية في الكلي الطبيعي بالوجود وبكليتها فانه لو كان
خاليا عن حقيقة الوجود بالكلية لما كان يوصف بالوجود وشبهوا وجود الخلق
بوجود الصور في المرآة المقابلة فانه ليس في مقابلتها الا المرآة والصور معدومة
فيها ولكن لا ترى المرآة الا متعينة بالصور المتوهمة فالمحسوس حقيقة هو المرآة
المقابلة لا انها الموجودة في مقابلتها قال المحقق الطوسي في شرح النمط التاسع من
الاشارات في مقامات العارفين اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة
مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المخلوقات المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي
لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته لا تاثر عليها شيء
من الممكنات بل كل وجود وكمال فهو صادر عنه فايض من لدنه فصار الحق حينئذ
بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به وقدرته التي يفعل بها وعلمه الذي يعلم به
ووجوده الذي يوجد به فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة
وقال بعد ذلك ما معناه انه يرى اهل هذه الصفات متكثرة بالقياس الى الكثرة

تحقيق وحدة الوجود اجمالا

الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فعلمه عين ذاته وكذا قدرته اذ لا وجود
ذاتي لغيره فليس هناك ذوات متعددة متصفة بصفات متغايرة بل الكل واحد
كما قال الله تعالى انما هو اله واحد قال الشيخ الاكبر محيي الدين محمد الطائي الاندلسي رضي الله
عنه ع ما آدم في الكون ولا ابليس ع ولا عرش سليمان ولا بلقيس ع فالكل اشارة
وانت المعنى ع يا من هو للقلوب مغناطيس ع وقال العارف الجامي قدس سره ع
هرچه بيني نه مغز است ونه پوست ع همه هيچند وهيچ اوست كه اوست ع
اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر وتفصيل هذا المطلب
وبيان كلماتهم فيه لا يناسب هذا الكتاب الا انه ذكرنا شمة منها ليعلم محمله
ما نقله الشارح عنها عن الامام حجة الاسلام محمد الغزالي روح الله روحه من رواح
الجنان قوله وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم تخل عن حدوثه
فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية ممتنع فناؤها وهو باطل
لانه فرع الحدوث فاذا كان حادثا كان ماهيته من حيث هي قابلا للعدم والعدم
قبل الوجود كالعدم بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما وانما جاز احدهما جاز الآخر
قوله والصوفية فانهم قالوا ان حضرة الحق سبحانه وتعالى يمتنع ان يدرك
كنه ذاته وحقيقته كما اخبر هو عن نفسه بقوله ولا يحيطون به علما قالوا ان كل ما
في الفهم والوهم والعقل والقياس فانه تعالى منزه ومقدس عنه فانها محدثات
والمحدث يمتنع ان يدرك الا المحدث قوله كذلك يتحير العقل عند التفاته ذاته
حيرة ودهشة ممتنعة عن التناهي تعالى وذلك لغاية ظهوره من حيث التحقق والوجود
كما ان الشمس لغاية ضوئه لا يطيق البصر على ابصارها كما هي والحق سبحانه وتعالى لما
كان اقرب من حبل الوريد يمتنع ادراك كنهه كما ان البصر يمتنع عن ابصار ما يتصل
بالحدقة بيت للحكيم قدس سره ع چو مبصر از بصر نزديك گردد ع بصر زادراك او
تاريك گردد قوله لان البساطة العقلية هي حجة البرهان ولهذا انما يقتضي
التركيب العقلي دون الخارجي فلا يدل البساطة على امتناع الجزء ما لم يثبت البساطة العقلية
العقلية واستلزام التركيب الذهني التركيب الخارجي غير مسلم للخارجي واستدل الشارح في
تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد على نفي التركيب الذهني بانه لو كان تركب الواجب في
العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود نفسه فالمجموع وجود الواجب او احد
الجزئين عين وجود نفسه دون الآخر او لا شيء من الجزئين عين وجود نفسه وعلى
الاول امتناع الحمل ظاهر اذ وجود الجزئين مجموع الجزئين ووجود كل جزء عين ذلك
وعلى الثاني يلزم ان يكون الجزء الذي عين الوجود الآخر واجبا والجزء الآخر ممكنا فا

عنه فلا تركيب في الواجب وعلى الثاني فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود الاخر
اولا وعلى الاول يمتنع حمل احد الجزئين وعلى الثاني يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون
الواجب ممكنا وايضا الممكن يستند الى الواجب فيلزم استناد كل من الجزئين الى
الكل وقال ايضا ويمكن تلخيص الدليل بان يقال لو كان كل من الجزئين عين وجوده
لم يصح حمل احد الجزئين على الاخر ولا على الكل وان كان احدهما فقط عين وجوده
كما هو الواجب فلا تركيب فيه وان كان كلاهما غير الوجود كان الواجب ممكنا ويمكن جعل المحذور
في جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن انتهى وللمناقشة فيه مجال اذ يمكن
ان يكون كل منهما عين الوجود المتاكد ويكون واحدا ولا يلزم تعددهما فان تعددهما
وتميزهما انما هو بحسب الذهن واما نفي التركيب العقلي بناء على ان الجنس مبهم انما يتحصل
بالفصل فلا يكون موجودا بذاته والواجب عين الوجود المتاكد فيكون ما فرض جنسا
خارجا عن ماهيته فيرد عليه انه لا يتم نفي التركيب عن امرين متساويين بهذا الدليل
قال الشارح في الرسالة الجديدة لو تركب الواجب من الجزئين العقليين يجب ان يتحصل
تحليله الى شيئين موجود فيكون الالف موجودا وباء موجودا مثلا وقد ثبت ان كلما
هو كذلك ممكن ويرد عليه ان هذا الوجود حصة من حصص مطلق الوجود الذي ينتزعه
العقل من الماهيات وهو ليس عين الواجب كما سيجيء تحقيقه ومن اراد تفصيل
المقام فعليه بتعليقات الشارح على الشرح الجديد وتعليقاتها لبعض المحققين من المتاخرين

قوله لكن لا دليل على امتناع اي ادراك الكنه في شيء من المواد بل يجوز ان ينتقل من
بعض العرضيات الى معروضه فان قلت ان تصور الوجه غير تصور الشيء قلت
مسلم ولكن يجوز ان يستلزمه فينتقل منه اليه **قوله** سبحانك ما عرفناك حق معرفتك
لا يقال ان سبحانك منبئ عن تقدسه وتنزهه من ان يعرف ويعلم بكنهه فان
التقدس التنزه المستفاد منه انما يكون بالنسبة الى ما ذكر بعده ففيه دليل
على الامتناع لانا نقول ان التنزه يحصل بعدم العرفان فلا دليل فيه على الامتناع
على ان دعوى الحصر خطاء اللهم الا ان يقال ان التقدس انما يكون عن الممتنعات
قوله العجز عن درك الادراك ادراك اي العجز عن العلم بالعلم اي عن العلم فان نفي
اللازم مستلزم نفي الملزوم او العجز عن اقصى الادراك على ان يكون الدرك بمعنى
الرتبة ولكل صل ان العجز عن ادراكه تعالى بعنوان ما يعجز العقل عن ادراكه وهو رسم
جامع مانع ومن هذا ظهر سر ما قاله العارف الجامي قدس سره **بيت** زانكه در عالم
ضد اداني جهل علمست وعلم نادانی و**قوله** ولكن عن معرفة ذاته الاشتراك
فيه اشارة الى ان في النسخة سبحانه وتعالى اشعارا بعدم عجز العقلاء عن ادراك

عن ادراك كنهه لمخلوقاته ففيه اشتراك ولا دليل فيه على الامتناع اذ لا يلزم
من امكانه ان يكون مقدورا للبشر هذا ولا يخفى ان هذا الاقوال دلالة واضحة
على الامتناع **بيت** عنقا شكار كس نشود دام باز چين كانجا هميشه باد بدست
است دام را **قوله** لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قيل هذه الادلة
كلها انما يدل على النظر واجب لا ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي
هو واجب فلا دلالة عليه في هذه الاثار فلكن المطلوب من نقل هذه الاثار
اثبات وجوب النظر في دلائل معرفته تعالى لاجل تحصيلها ولا شك ان المعرفة
الحاصلة من النظر في تلك الدلائل انما هي التصديق بوجوده ووجوبه وسائر
الصفات الكمالية اذا يتوصل بصحيح النظر فيها الى التصديق بوجوده وجوبه وهو
منشأ التصديق بسائر الصفات الكمالية كما ان اتصافه تعالى بوجوب الوجود
منشأ لاتصافه بسائر الصفات الكمالية الثبوتية والسلبية كما حققه المحقق
الطوسي في التجريد والامر بالدليل في النظر دليل شيء انما هو امر بالنظر فيه لتحصيل ذلك
الشيء فثبت بنقل هذه الادلة من الايات والحديث ما هو المطلوب من وجوب
النظر في دلائل المعرفة التي يراد منها التصديق بوجوده ووجوبه وسائر
الصفات كما ذكره الشارح سابقا لتحصيل تلك المعرفة فتأمل **قوله** ويل
لمن لاكها بين لحيته ولم يتفكر فيها الضمير لاكها وفيها راجع الى الايات المذكورة
وويل لمن مضغ وعلك هذه الاية بين جانبي فمه ولم يتفكر حتى يتوصل بتصحيح
النظر فيما ذكر من الدلائل الى معرفته تعالى ويمكن ان يرجع الى ما ذكر فيها من
الدلائل ويكون الكناية من ذكر الالفاظ الدالة عليها والمعنى وويل لمن مضغ
وعلك دلائل المعرفة بذكر الفاظها ولم يتفكر في تلك الدلائل حتى يتوصل بتصحيح
النظر فيها الى معرفته تعالى **قوله** لان شكر النعم واجب عقلا والمراد بالشكر
صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من البصر والسمع والذهن وغيرها الى ما خلق لاجله
واعطاه له كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى انذاراته والذهن الى فهم معانيها
وعلى هذا القياس والمشكور هو الله تعالى ولا يخفى ان هذا يتوقف على معرفته
تعالى فيكون واجبة وما يتوقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا ولما كان
الواجب المطلق هنا عقليا يكون ما يتوقف هو عليه ايضا واجبا عقليا والواجب
المطلق ما لا يتوقف وجوبه على وجود مقدمته من حيث هو كذلك كتوقف وجوب
الزكوة على المكلف على وجود النصاب فلا يجب تحصيل النصاب لعدم كون الز
الزكوة واجبا على الاطلاق بخلاف الصلوة فانها واجبة مطلقا على المكلف فيجب عليه

تحصيل ما يتوقف عليه من الشرائط **قوله** وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين
فان وجوب شكر المنعم عقلا انما يتم على القول بالحسن والقبح العقليين وسيأتي
ابطاله على ان الاشاعرة ابطلوا وجوب شكر المنعم عقلا على تقدير التنزل
وتسليمهما عندهم ايضا على ما يعلم من كتب اصول الفقه في مبادئ الاحكام بعد
واستدل في شرح المواقف على ان النظر والعرفان لا يجب عقلا بل على انه لا يجب
شيء عقلا بل سمعا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله تعالى
مطلقا دنيويا واخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب
عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي
كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل البعثة ومحصوله
انه لو كان الوجوب عقليا لثبت قبل البعثة والشبهة في ان العقلاء كانوا يتركون
الواجبات حينئذ فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية وللمعتزلة شبه
على وجوب النظر عقلا احتجة ابطلها الاشاعرة وان اردت الاطلاع فارجع الى شرح
المختصر للمصنف في مبادي الاحكام وتعليقاته لسيد المحققين قدس سره **قوله** ولكن
اثباته على مذهب الاشاعرة الى قوله يكون النظر واجبا قال الشارح الجديد للتجريد
ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب والشارح اورد هنا قوله عبادة الله واجبة
اجماعا بدل قولهم معرفة الله واجبة اجماعا والزم من وجوبها وجوب معرفة الله
ووجوب النظر ولعل العدول لان الاجماع في وجوب العبادة اظهر فقولا لان الكل
مشغولون بالعبادة وشغلهم ظاهر عند الجميع وهو اثر الاجماع في وجوبها كذا قيل
وقد يتمسك في وجوب المعرفة بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لاحتمال
صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل
بالتقليد من غير نظر فلذا تمسكوا في وجوب المعرفة بالاجماع واعلم ان الاشاعرة
في اثبات وجوب النظر شرعا مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات
والاحاديث الدالة على وجوب النظر والمعرفة [illegible] وهذا
المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك
الثاني وهو المعتمد ما اشار اليه بقوله ولكن الخ وتفصيل ما في هذا المطلب في شرح
الجديد للتجريد **قوله** فقال الاشعري هو المعرفة اراد بالواجبات المقصودة بالقصد
بالقصد الاول وجعل المعرفة مقدورة بناء على انها يجب حصولها عن النظر
عنده على ما صرح كذا يفهم من كلام الامام والحق ان جعلها مقدورة باعتبار

مطلب ان النظر واجب

باعتبار ان السبب المؤدي اليها عادة او وجوبا مقدور فانه هو النظر وهو فعل
اختياري **قوله** قلت على ما ذكروه من كون القصد اول الواجبات فانه يلزم
منه كون القصد بالاختيار اذ الوجوب لا يتعلق الا بالافعال الاختيارية
واذا ثبت ان القصد من الافعال كان فعلا اختياريا لا بد له من قصد والقصد
لا بد له من قصد وهكذا يلزم الدور والتسلسل فظهر ان منشأ الدور والتسلسل
على مذهبهم قوله بكون القصد اول الواجبات لانه يلزم صغرى القياس واما
الكبرى فهو ما اتفق عليه فتامل **قوله** والتحقيق ان الافعال الاختيارية الخ
جواب عن جعلهم القصد من الواجبات بل اول الواجبات ومحصله انه
ليس في مبادي الافعال الاختيارية امر اختياري مسمى بالقصد فكيف يجعل
القصد من الواجبات فان القصد هو الارادة وهي ليست اختيارية فان قلت
ان الارادة هو الميل الاختياري كما يقتضيه ظاهر العبارة المشهورة المفسرة بالميل
الحاصل عقيب اعتقاد النفع قلت اذا حصل الاعتقاد بالتصديق بالفائدة وكانت
تلك الفائدة اما ضرورية او مهملة جدا ولم يكن عنه مانع يترتب عليه الميل التام المؤدي
الى الفعل من غير اختيار كيف ولو كان الميل المسمى بالارادة اختياريا لتسلسل
فان قلت يمكن ان يكون المراد من الارادة الميل التابع للروية فيكون وصفه
بالاختياري باعتبار ان مبدأه وهي الروية اختيارية قلت يتوجه عليه
ان الافعال الصادرة عن الحيوانات العجم باسرها خالية عنها فان المتوغلين
اكثر من البهائم للعقل واعلم انهم قالوا ان الافعال الاختيارية المنبعثة
الى النفس الحيوانية مبادي مرتبة ابعدها عن الافعال وهو التصور الجزئي الشيء
الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور
جزئيا لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص
والا لزم ترجيح الاحد من الامور الممكنة ويتم على الباقية ويليه شوق ينبعث
عن ذلك التصور ويتشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة
في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع
وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا
ويليه الاجماع المسمى بالارادة وعند وجود هذه الاجماع المسمى بالارادة يترجح احد
طرفي الفعل والترك الذي يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك من
القوة المنبعثة في العضلات المحركة للاعضاء وهذا مغايرة الارادة للشوق
بان الانسان قد يريد تناول ما لا يشتهيه كشرب الدواء البشع ومنه يعلم

ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقية شوق وقد لا يريد تناول ما اشتهيه كما
اذا منع مانع من خبار او حمية مثلا هذا ما يفهم من كلام سيد المحقق قدس سره في حواشي
شرح التجريد وتبعه الشارح الجديد وقيل انا لا نسلم ان الشوق مفقود في تناول
الدواء البشع بل فيه شوق نحو طلب انبعث عن ادراك النفع فيها من حيث
نفعها لا من حيث لذتها واما الثاني فوجد فيه شوق ما وميل الى نحو طلب الا انه لم
يغلب ولم يتأكد فلم يكن ارادة فالحق ان الارادة هو الشوق المتأكد وهو الميل
المطلوب بشرط الغلبة وممن صرح بانه مغايرة للاجماع المسمى بالارادة بالشدة
والضعف بالاعتبار وعليه تحقيق الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد ويفهم ايضا
من كلماته في شرح الهياكل وصرح به في بعض رسائله فعلى هذا نسخة اذ هو تأكد
الشوق موافق لتحقيقه هذا فان قلت ان ما ذكر من كون الارادة بلا اختيار ينافي
ان ارادة المعاصي يؤاخذ عليها دون شهوتها اعني الميل الجبلي الغير المقدور للبشر
قلت هذا غير وارد على اصول الاشعري كما سيجيء التحرير ان التكليف عنده لا يقع
بما لم يكن مكسوبا للبشر وما لم يقع به التكليف لا يؤاخذ عليه عادة ومن هذا تبين
سر ما نقل عن الشافعي من ان ارادة المعاصي لا يؤاخذ عليها الا ان الجمهور على خلافه
فانهم قالوا ان الوسوسة المرفوعة عن الامة انما هي الهواجس والواجس وحديث
النفس دون العزم والتصميم والفرق بينها وبين ما تحرك الاثم ما اخذتهم بحديث
النفس نفيا او بان مؤاخذتهم بالعزم والتصميم تمثل مؤاخذة اثر كسب بخلاف هذه
الاربعة كذا ذكره بعض المحققين من المتأخرين في شرح المشكوة قوله ووجوبها انما
هو في السبب المستلزم دون غيره تخصيصه على ما في شرح المواقف ان القدرة اذا كانت
سببا للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه في الايجاب المقدمة
في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق على المسبب اي هو باعتبار القدرة على السبب في حد
ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق بحسب الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى
السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا
بايجاب سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية كذا فاذا كانت
المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب
ههنا يتعلق القدرة به بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاب المقدمة قوله
فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة ولا يلزم من عدم كونه
ايجابه ايجاب ما يتوقف عليه كما في السبب الغير المستلزم عدم استلزام ايجابه ايجاب الغير
قوله فانه لا نم استلزامه لئنه هذا انما يصح على تقدير ان يكون المراد بالتكليف الامر

اللفظي دون الايجاب الحقيقي اذ لا شك في استلزامه الملزوم بدون اللازم
وكذلك التكليف في قوله بل المحال انما هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزاء ليصح الحصر وتظهر ثمرة صحة قوله واما التكليف بهما بدون تكليف
بالشرط والجزاء فغير محال وعدم منافاته مع قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه بديهة قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم اعني الكل والمشروط
بدون اللازم الشرط والجزاء وهو محال علة لقوله بل المحال انما هو التكليف بقوله
غير محال واما جعله علة لقوله محال في قوله فغير محال وجعل النفي راجعا اليه
والمعنى فغير محال بهذا الدليل بل بدليل آخر وهو قوله ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه مع ظهور استلزامه الملزوم بدون اللازم مبني على ان المراد من التكليف
هو الايجاب دون الامر اللفظي فلا يستقيم قوله لا نسلم استلزامه ولا الحصر في قوله
بل المحال انما هو التكليف اه اللهم الا ان يقال ان منع الاستلزام انما هو بالعكس
الى هذا الدليل وكذا الحصر وبالجملة كلامه رح في هذا المقام لا يخلو عن التعقيد
كما لا يخفى قوله وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق وجوب الملزوم اعني الكل والمشروط
بدون وجوب اللازم اعني الشرط والجزاء وهو غير محال بديهة وعلى هذا يكون علة
لقوله غير محال اي المنفي ولا يصح هذه النسخة الا ان يراد من الوجوب الامر اللفظي
وهو تكلف قوله وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق وجوب الملزوم اعني الكل والمشروط
بدون وجوب اللازم اعني الشرط والجزاء وهذا هو المحال وعلى هذا ايضا علة للنفي
والوجوب على معناه قوله وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق وجوب الملزوم اه بدون
اللازم وهو محال وهو علة لقوله بل المحال انما هو التكليف كالنسخة الاولى فتأمل
قوله لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين هذا انما يصح على مذهب من يقول ان
الحاصل في الذهن صور الاشياء واشباحها المخالفة لها بالماهية فانها كيفيات
نفسانية قائمة بها موجودة في الخارج ومعنى وجود الاشياء في الذهن وجود
صورها واشباحها في الذهن بطريق يخالف ماهياتها والصور والاشباح لا يساوي
حاله الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفه في كثير منها فاندفع ما استدل به المنكرون
للوجود الذهني وهو انه لو كان للاشياء وجود في الذهن يلزم ان يكون الذهن
حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول
الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المنفية عنه لان وجود
هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء
مع عظمهما في ذهننا لا يتعقل واما على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها

مطلب في بيان ان العلم من اي مقولة من المقولات

في الذهن فلا يتم القول بان العلم من مقولة الكيف مطلقا وهذا المذهب هو المنصور عند المحققين فانهم تمسكوا في اثبات الوجود الذهني بانه لو لم يدل على ان ما يحصل في الذهن انما هو ماهيات الاشياء بانفسها لا شبح او مثال لها في الحقيقة فيه قالوا انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فلو كان ما يحصل فيه مباينا لها لم يكن لها وجود في الذهن فالحق حصول ماهيات الاشياء بانفسها ولا يرد عليه ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة وكذا حصول الجبل والسماء في ذهننا لا يستحيل لان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بالوجود العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني وبالجملة اذا كان الموجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصيلي لم يلزم في زيه الوجود الذهني الموجود في الخارج الا في لوازم الماهية وما ذكرتم من الاتصاف في المحل والتضاد ليس من لوازمها بل من توابع الوجود الخارجي ولوازمه وبهذا التحقيق يندفع جميع الشكوك الموردة في هذا المقام كذا ذكره سيد المحققين قدس سره في حواشي شرح التجريد واورد على الشارح الجديد للتجريد بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالها ولا تنقلع مادة الشبهة لانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقولوا لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصلت فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعة اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بالوجود العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا تصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف الشيء بشيء هو قيامه به

لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة فيه لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما يوجب الاتصاف ان لو كانت قائمة بها وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بالموجود في الذهن على هذه الطريقة ما قام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج وهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعلم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه في محل بنفس متشخصة ومتشخصا بالتشخصات الذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى والجواب عن التشبث بلوازم الماهيات او بصفة المعدومات ان يقال لا شك ان الزوجية مثلا لو كانت قائمة بالاربعة قياما حقيقيا بالذات ومعلوم ان ذلك قيام وصفي ولا يمكن ان يكون لها قيام حقيقي بالذهن ايضا بالضرورة بل يكون قيامها به قياما بواسطة الاربعة وح نقول المعتبر في الاتصاف والموصوفية هو القيام بالذات دون ما هو بالواسطة ولهذا لم يتصف الجسم بالسرعة وتتصف الحركة بها وكذا القول في صفات المعدومات واما قوله واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الخ فالجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون عندهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين صرحوا بان التجرد اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة كذا ذكره الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد

فان قلت ان النفس تتصف في الخارج بالعلم قلت لا يلزم من كون الاتصاف في الخارج
كون الصفة موجودة في الخارج نعم للعلم وجودان ذهنيان احدهما لا يكون منشأ
للاثار والاخر بخلافه ويعد خارجيا في ترتب الاثار كما قرره سيد المحققين قدس سره
حيث قال في حاشية المطالع ما حاصله ان للعلوم وجودا بانفسها كما اذا علمت
علما مخصوصا ووجودا لا بانفسها بل بصورها كما اذا تصورت علما مخصوصا فقيل
ان للعلم والوجودان وان كانا ذهنيين الا انه لا شك في تغايرهما ونسبة الثاني
الى الاول كنسبة الذهني الى الخارجي واما الاشكال بكون العلم جزئيا لقيامه بنفس
شخصية وكون المعلوم كليا فالجواب عنه ان اجتماع وصفي الكلية والجزئية والعالمية
والمعلومية انما هو بتغاير الجهات والاعتبارات وقد اشار اليه الشارح في تعليقاته
على شرح التجريد حيث قال انا لا نسلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة
بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض يعني ان المسلم
هو الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واما الفرق بالذات فغير مسلم وليس المراد
ان ما ذكره الشارح يجدي في دفع الاشكال من الفرق بين القيام والحصول كما سبق بل
الغرض انه لا يصلح توجيها لكلام القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن لدفع
الاشكال عليهم فانه ليس مذهبا لهم بل هو احداث مذهب ثالث وكانه جمع
بين المذهبين وهو لا يتم بطريق الدعوى ما لم يذكر عليه دليل واما بطريق الاحتمال
فلا قدح فيه فان قلت لو لم يلتزم هذا يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء
واحد بناء على ان الجوهر ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وهما متنافيان قلت تنافيهما انما هو في الوجود العيني واما في الوجود الظلي
فيكون الشيء جوهرا باعتبار الوجود الخارجي اذ تصدق عليه حينئذ انه اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع مع انه قائم بالموضوع حينئذ فلا تنافي فان يكون
الشيء جوهرا بذاته وكونه عرضا بحسب وجوده في الذهن نعم لا يجوز ان يكون شيء
واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد كذا نقل عن الهيات الشفاء وعلى
انه يلزم على ذلك التحقيق عدم الاحتياج الى قيد اذا وجدت في الخارج كما لا يخفى
على المتامل وقد ذهب صدر المدققين الشيرازي الى انه باختلاف الوجود ينقلب الذات
فصورة الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر وبذلك يشكل الجمع بين قولهم
اي حصل في الذهن ماهيات الاشياء بانفسها وقولهم الصور العلمية لا يكون الا من مقولة
الكيف وليس هذا قولا بالشبح اذ الشبح عند القائلين به موجود في الذهن بوجود
اصلي ووجود الصورة عند هذا القائل في الذهن وجود ظلي على ما صرح به وقد ذهب

وذهب بعض الى ان العلم من مقولة الانفعال وآخرون الى انه من مقولة الاضافة
والمنصور انما هو الاول لان الصورة انما يوصف بالمطابقة كالعلم بخلاف الاضافة
والانفعال والمتكلمون لما ينفون الوجود الذهني لا يمكن ان يختار عندهم كون العلم
من مقولة الكيف اي عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن واما من قال بالوجود الذهني
فينبغي ان يختاره والعجب منهم الامام انه ذهب الى كون العلم من مقولة الاضافة
مع انه قائل بارتسام الصورة والوجود الذهني كما ذكره قدس سره في حاشية
المطالع ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام لتعلم الاقوال المذكورة في العلم وفي توجيه
كونه من مقولة الكيف **قوله** عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم فانهم
قالوا الوجود خير محض والمبدأ خير وجواد فليس القصور من الفاعل اصلا بل من
القابل بسبب قصور الاستعداد فاذا حصل الاستعداد التام يحصل الفيض
البتة ولذا قالوا الدعاء سبب الاستعداد المستجاب **بيت** نقصان ز قا
بليت وگرنه على الدوام فيض سحاب رحمتش [illegible] **قوله** ولا يخفى
هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا
مختارا يعني ما ذهب اليه الامام مناف لكلا المسئلتين اما منافاته للاولى
فلقوله بعدم النظر واما منافاته للثانية فلقوله بوجوب وحاصل ما ذكره قدس سره
انه ينافي الاولى باعتبار قيد الابتداء دون الثانية فان مدخلية بعض الآثار
في بعض بحيث يمتنع عنه تخلفه عقلا لا ينافي كونه تعالى قادرا مختارا في الكل
اذ يمكن ان يفعل ما يمتنع تخلفه عنه بان يوجد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد
ما يوجبه وحصول ما ذكره الشارح انه لا ينافي الاولى ايضا وقوله قدس سره انما يصح
اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه مدفوع ووجه الدفع ان حصول
ما ذكره الامام هو كون العلم حاصلا بقدرته تعالى ولازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه
عنه عقلا ولا يلزم منه الا لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله تعالى وهو
النظر وصرح الشريف بان الاشعري ايضا قائل به وخلاصته انه لوازم من لزوم بعض الافعال لبعض
التوقف لا ينكر الاشعري الملازمة العقلية بين بعض الاشياء اذ هي ضرورية فالقول
بان الكل مستند اليه تعالى ابتداء مع انه لم ينكرها وكيف ينكر احد من العقلاء
ان العلم باحد المتضايفين يستلزم الآخر وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فالحاج
الحقيقي انه تعالى على تحقيقه الى غيره في شيء من كمالاته وهذا هو اعلى مرتبة
الكمال بخلاف ما ذهب اليه الصوفية على ما نقله العارف الجامي قدس سره في تحقيقاتهم
قدس سرهم من ان للحق كمالين كمالا ذاتيا لا يحتاج الى ما سواه وتعالى في الصفات

جواب سؤال المقدر كانه قيل يلزم مما زعم
بعض الافعال للبعض الشيء [illegible]
فيعود محذور من [illegible] قيد الابتداء
فاجاب بعطفه ومن البين ان
الا [illegible] اه

الى ما سواه وكمال الاسماء انما يحتاج في الاتصاف به الى ما هو مظهر آثاره وهو لا يتم
الا بوجود المظاهر ففيه الاحتياج والاستكمال بالغير عنه انما هو بالنظر الى كماله
الذاتي الذي هو مرتبة الغني عن العالمين واما بالنظر الى كمال الاسمائي فله هذه
المرتبة هذا ثم الفرق بين مذهب الامام الرازي ومذهب الفلاسفة في خصوصية
النظر والعلم ان الاشعري لا يثبت الملازمة العقلية التي اثبتها بين بعض الآثار
في خصوصية هذه المادة والامام الرازي يثبتها فيها واما الفرق بينه وبين المعتزلة
فظ وكذا الفرق بينه وبين مذهب الفلاسفة فانهم ينفون الاختيار بخلافه هذا
هو تحقيق المقال على ما افاد في الاستاذ المحقق روح الله روحه قوله واعلم ان
تحقيق مذهب الفلاسفة اه اي ما اشتهر ان مذهب الفلاسفة هو ان الصادر
من المبدأ الاول انما هو المعلول الاول على ما يفهم من ظاهر تقريرهم وعلى هذا يكون الفرق
بين مذهب الاشعري ومذهبهم بانه لا مؤثر في الوجود الا هو عنده بخلافهم وح
لا يكون قول الامام منافيا لمذهب الاشعري من اسناد الممكنات اليه تعالى ابتداء
ولا احتياج لدفع المنافاة الى اثبات الملازمة العقلية بين النتيجة والنظر من غير
توقف كما بينه الشارح بقوله قلت الخ اذ التوقف ليس منافيا لما ذهب اليه من اسناد
الممكنات اليه تعالى ابتداء يعني انه لا مؤثر في الوجود الا هو اراد رد ما اشتهر من
مذهبهم وبيان ان مذهبهم ايضا ان لا مؤثر في الوجود الا هو على ما صرح به رئيسهم
ابن سينا في الشفاء وتلميذه الفاضل عمر بن الخيام رسالة في هذا المطلب وبينه
بمقدمات كثيرة واشار اليه بهمنيار في كتاب التحصيل الى بعض مقدماته فلو كان معنى
اسناد الممكنات اليه ابتداء عند الاشعري هو هذا فقط لا يتحقق فرق بين مذهبهم
ومذهب الاشعري فيه وليس كذلك بل معناه عند الاشعري لا مؤثر في الوجود
الا هو من غير توقف بعض الممكنات على بعض بوجه من الوجوه وليس هذا مذهب
الحكماء بعينه اذ التوقف على الوسائط والآلات ثابت عندهم وان كان المؤثر
هو سبحانه وتعالى فقط فعلم انه يحتاج لدفع المنافاة بين تحقيق الامام في حصول
العلم عن النظر وبين مذهب الاشعري من اسناد الممكنات اليه ابتداء الى اثبات
الملازمة العقلية من غير توقف اذ الاشعري ينكر التوقف كما ينكر تاثير غيره تعالى
كما قال وظاهر كلام الاشعري نفيه واشار بقوله وظاهر الى انه يجوز حمل ابتداء
في كلامه على عدم تاثير غيره تعالى بدون اعتبار عدم التوقف حتى لا يتحقق فرق بين
مذهب الاشعري ومذهب الحكماء في اسناد الممكنات اليه ابتداء ولا يحتاج
في دفع المنافاة بين تحقيق الامام ومذهب الاشعري الى اثبات الملازمة العقلية

مطلب في ان النتيجة

فيصح
العقلية من غير توقف ثم يبقى الفرق بين مذهب الاشعري ومذهب الفلاسفة في
النتيجة انه بطريق جريان العادة عنده والوجوب عندهم وكذا عند الامام لكن
الاختيار فيه ثابت عنده والحكماء قائلون بوجوبه عن النظر بخلاف الحكماء فانهم
انهم ايضا قائلون بالاختيار كما ذكره الشارح في بحث العلم قلت ان الاختيار الثابت
عندهم غير ما اثبته المتكلمون اذ هو عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق كما سيجيء في بحث القدرة وعند المتكلمين
بمعنى صحة الفعل والترك فيثبت الفرق في الخصوص المذكور بين مذهب الامام والحكماء
قوله قال الامام في المباحث المشرقية اه الغرض من هذا النقل تاييد ما ذكره
من ان تحقيق مذهب الفلاسفة مثل ما حققنا من حيث قال والحق انه لا مؤثر في الوجود
الا هو لدفع ما اشتهر يعني ان الامام اظهر حقيقة مذهب الفلاسفة مثل ما حققناه حيث
قال والحق عندي اي الحق في تحقيق مذهب الفلاسفة بناء على قواعدهم وليس هذا
معتقده ويدل عليه اثباته للحركة السرمدية في اثناء هذا التحقيق وما ذكره الشريف
العلامة قدس سره في شرح المواقف لتحقيق هذا القول حيث قال وتحقيقه ان الممكن
ان كفى في صدوره عن الواجب امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوام الواجب
الواجب لتمام فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تعوق وتلاحق من جهة
القابل واذا فرض ان امكانه الذاتي في الصدور يحتاج الى شرط به يفيض الوجود
عن الواجب انتهى ويدل عليه ايضا ما ذكره الشارح بعد نقل كلام الامام بقوله
قلت هذا هو ما ذكرناه من تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه اي بعينه ليس هذا
مرضيا للامام بل هو تحقيق كلام الفلاسفة ورد لما اشتهر من مذهبهم من
امتناع صدور اكثر من واحد منه تعالى فعلى هذا يكون الغرض من نقله قلت
بيان تاييد ما ذكره الامام لما حققه في مذهب الفلاسفة لا الرد عليه كما توهم
ويمكن ان يقال الغرض من النقل المذكور الرد عليه بقوله قلنا فحاصله
ان الامام كيف يقول والحق عندي مع ان هذا التحقيق جميع الفلاسفة الحقيقة فقط
وعلى هذا يكون هذا المنقول حقا عند الامام ومعتقدا له وما ثبت فيه الحركة
السرمدية فاجاب بقوله واثباته للحركة السرمدية اه فلا ينافي عدم كون اثبات
الحركة السرمدية معتقده بناء على انه من القائلين بحدوث العالم كون ما عداه
علم من ذلك المنقول معتقده فتامل قوله والسمنية ينكرون افادة النظر
العلم اصلا هم قوم من عبدة الاوثان منسوبة الى سومنات ولهم على هذا وجوه
الاول ان كان العلم الحاصل عقيب النظر ضروريا لا بان خطاؤه لكن كثيرا ما نجد

ينكشف الامر بخلافه وان كان نظريا عاد الكلام فيه لزم النظر الذي وتسلسل
ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة في
طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف يعرف انه مطلوب الثالث ان النفس لا تقدر
على تحصيل مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا متى توجهنا الى مقدمة نجد علينا في
تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة اخرى فان في الذهن ليس الا العلم بمقدمة واحدة
والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق وضعف هذه الوجوه لا يخفى على المتأمل قوله
على انه يلزم من اتمام هذه الوجوه وافادتها لمطلوبهم نقيض مطلوبهم قوله المهندسون
انكروا افادة العلم في الالهيات وقالوا النظر يفيد العلم في الهندسيات
والحسابيات لانها علوم قريبة الى الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون
الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا فالغاية القصوى فيها الاخذ بالاحرى
والاولى بذاته وصفاته وافعاله تعالى ونقل هذا عن ارسطو ايضا قوله لتسلسل
انه يلزم عليه ما لزم على دليل السمنية فافهم قوله في ظنك باحوال الصانع و
وصفاته هذه الشبهة من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من قبيل القياس
الفقهي كما ذكره سيد المحققين قدس سره قوله لان كثرة الخلاف لا يدل على عدم
حصول العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اخلالهم
لبعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح نعم يدل على عسر العلم وعسر الكلام بتمييز
النظر الصحيح عن الفاسد قوله لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان كون المبصر في غاية
القرب لا يستلزم سهولة ابصاره قوله لا يستلزم ان لا يكون الا بعد وقد يكفي
لاحتمال رفعه الى نوع منه دون الاقرب قوله على عدم العلم به اي بالاحتياج
الى المعلم وهم يدعون العلم به قوله ولا حاجة الى المعلم لانا نعلم ضرورة انه
قال في شرح المواقف والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات
الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما
ضروريا كما في الاقيسة الكاملة حصل المعرفة كقولنا العالم محدث الخ وما يقال
من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا من معلم مكابرة صريحة
نعم اذا كان معلم كان الامر اسهل فهذا المعنى ما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد
العلم في معرفة الله تعالى انتهى قوله كما قيل ان العقل يدنيك ان تلقى الشرع
اذ لا يحصل الايمان كاملا في الدنيا ولا يصير سببا للنجاة في الاخرة بل لم يوخذ
من النبي الا انه الى قوله عليه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لم ياخذوا من النبي

من النبي ما كانوا يقبلون منهم قوله فلا يكفي بحسب الشرع معلم بالقرآن اماما
فلا احتياج الى ان يوجد في كل عصر امام معصوم كما هو مدعاهم قوله فاما ان
يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم آه فيه ان الاولى ان يقال فاما ان
يكون محدثه نفسه فيلزم تقدم الشي على نفسه او جزئه فيلزم ان يكون الجزء علة
لنفسه ولعلله او خارجا عنه وهو المدعى اذ العالم اسم لمجموع ما سوى الله لا
اسم لكل واحد من الممكنات ولزوم الدور او التسلسل انما هو فيه اقول الا انه
بني الكلام على انه اسم للقدر المشترك اذ يؤيد صحة الحجج وهذا فيما ذكره الاستاد
اشارة الى انه يمكن اثبات الصانع القديم للعالم بطريق الحدوث من غير توقف
على ابطال الدور والتسلسل كما يمكن اثبات الواجب بطريق الامكان من غير
توقف على ابطال الدور والتسلسل بان يقال كما ان كل واحد من المحدثات
لا بد له من محدث كذلك مجموع المحدثات لانه محدث ايضا فمحدثه اما ان يكون
نفسه او جزؤه او خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث فيكون خارجا
عن جميع المحدثات فيكون قديما قوله فكان هذا قيل عليه لا احتياج الى هذا القول
في اثبات وجوب الوجود والحاصل ان الغرض الاثبات والى المتكلمين فاشار
اولا الى اثبات الوجوب بطريق الحدوث بناء على ان علة الاحتياج الى العلة هو
الحدوث او هو مع الامكان شرطا او شطرا وثانيا الى اثباته بطريق الامكان
بقوله ولو جوزنا الى ان يثبت القديم آه ولا يتاتى اثبات الصانع القديم بطريق
الحدوث اثبات وجوب الوجود ايضا فان قلت يلزم من كون الذي يثبت في
القديم تحصيل الحاصل قلت المراد تحصيل الفاعل لا حاصل الخبر بهذا التحصيل عند
الفلاسفة وقوله ولو جوزنا الى ان يثبت اثبات الى المتكلمين قوله والبرهان
يدل على كون الممكنات بهذه الحيثية مستندة الى وجوده ومن البراهين ما نقله
قدس سره في حاشية التجريد وحاصله انه لو كان وجود الواجب زائدا لاحتاج
الواجب في موجوديته الى غيره وهو وجوده فيكون ممكنا واستنبط بعض المعاصرين
في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب برهانا يدل على عينية الوجود كما يدل
على ثبوت واجب الوجود تفصيله ان يقال ان كان في الوجود موجود بوجود
هو عين ذاته وعبارة اخرى ان كان موجود هو قائم بنفسه فهو الواجب
اما اولا فلصدق الواجب عليه اذ انفكاك الشي عن نفسه ممتنع ذاتي فيصدق
عليه انه يجب له الوجود بالنظر الى ذاته واما ثانيا فلانه لا يقتضي ذاته
وجوده فيرجع اليه اذ لا اقتضاء ولا تأثير كما صرحوا به واما ثانيا فلما حققه

الشارح في تعليقاته على التجريد من ان مناط الواجبية هو عينية الوجود وقيامه بنفسه وان لم يكن كذلك موجود موجود بوجود زائد عليه فلا بد له من جاعل لان الوجود الزائد له ولا يجوز ان يكون ذاته اذ يلزم تقدمه بالوجود عليه اذ مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا فلا بد من ان يكون امرا اخر وهو ايضا موجود بوجود زائد عليه وهكذا فيدور او يتسلسل واما قال لا بد له من جاعل لذلك الوجود الزائد له لان كل ما يغاير الشيء فثبوته له بعلة بجعله له وادعى الشارح الضرورة في هذه المقدمة في تعليقاته على التجريد في بحث خواص الواجب حيث قال كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء اي اتصاف ذلك الشيء به او كونه هو او ما شيئا فيه امر يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى جاعل يجعله انسانا واما كونه امرا اخر فيحتاج الى علة ذلك لان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع واما كونه شيئا اخر فيحتاج الى علة ومدار الدليل المشهور للحكماء على عينية الوجود على هذه المقدمة وتقريره انه لو كان وجود الواجب غيره فارتباطه به فاما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده بناء على ان مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا كما سبق او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هذا واقول لو لم يكن في الوجود الوجود المتأكد الذي هو الواجب لم يكن موجود اصلا اذ الممكن لا يكون مصدرا حقيقيا بناء على ان الممكنات في حد ذاتها بالقوة وما هو بالقوة من حيث هو كذلك معدوم واما وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ويتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كما قال بعض المحققين في رسالة له في تحقيق ان لا مؤثر في الوجود الا هو فلا بد ان يكون في الوجود شيء ليس له فيه شائبة القوة بحيث ذاته بل هو فعل محض بريء عن جميع اشواب القوة وهو الوجوب المتأكد القائم بنفسه الذي هو الواجب وهذا البرهان ايضا يدل على المطلبين ومن اراد تمام تفصيل ما قرر في اثبات عينية الوجود فعليه بتصانيف الشارح المحقق **قوله** هو في الواجب ذاته بذاته اي لا باثر مجعول لذاته ولا بتأثير الذات فيه **قوله** وفي الممكنات اثر الفاعل سواء كان نفس الماهية او اتصافها بالوجود وعلى كلا التقديرين معنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة من حصص الوجود بسبب غيره بمعنى ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود سواء كان الجعل متعلقا بنفسه او باتصافه بالوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول تعالى

الاول تعالى فانه بذاته كذلك قال الشارح في تعليقاته على التجريد ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول اعني الوجود في الممكن ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في ان اثر الفاعل ماذا فالمشهور من مذهب الرئيس واتباعه انه اتصاف الماهية بالوجود لا الماهية بعينها ولا يكون الماهية ماهية مثل كون الانسان انسانا واليه ذهب المعتزلة بناء على تقرر الماهيات في العدم عندهم فالفاعل جعلها موجودا اي متصفا بالوجود فالجعل انما يتعلق باتصافها بالوجود والحق ان عدم كونها مجعولة بمعنى ان الفاعل لا يجعل الماهية ماهية لا ينافي مجعوليتها بمعنى انها بانفسها اثر الفاعل على ما ذهب اليه الاشراقيون وهو التحقيق لتيقنا وكل ما يفرض اثر الفاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان ينتهي الى ما يكون التأثير فيه والا يلزم التسلسل فيثبت التأثير في الذات في مرتبة قبلية هو اول الاثر والى هذا ذهب الشارح المحقق كما لا يخفى على من تتبع تصانيفه وايد هذا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور اذ علق الجعل فيه بنفس الظلمة والنور وسمعت عن بعض الفضلاء ان الشارح كان يقول ان لسان الغيب حافظ الشيرازي اشار في بيت الى ان الماهية نفسها مجعولة بالجعل البسيط حيث قال **بيت** گفتم اين جام جهان بين بتو كي داد حكيم گفت ان روز كه اين گنبد مينا ميكرد اما عدم مجعوليتها بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا لا يحتاج الى الجعل فظاهر وهو لا ينافي ما ذكرنا هذا ثم نقل عن الشارح انه قال لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرر فالجاعل جعل الانسان انسانا اذ لو لم يوجد لم يكن انسانا ومراد الشارح انه لم يتعلق الجعل به بالذات فكونه هو مستغن عن التأثير جديدا اي بعد وجوده ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن التأثير الجديد اي بعد التأثير في الماهية **قوله** يكون الذات بذاته كذلك اي لا بحيثية مكتسبة من الفاعل كما في الممكنات **قوله** قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المطلب باثره بعنه فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين قال بعض الاذكياء والحق ان من قال بان ماهيته مفيدة لوجوده فقد قال بان وجوده عين ماهيته من حيث الحقيقة اذ لا معنى لكون الشيء موجودا الا كونه بحيث يترتب عليه الاثار ولا معنى لكون ماهيته تعالى عين وجوده الا ان الاثر المترتب عليه يترتب على ذاته تعالى وهو بذاته منشأ لتلك الاثار ومفيد لها بخلاف الممكنات فان اثارها تترتب على وجودها وانها في ذات الواجب اذا فرض منشأ لوجوده لكان [illegible] ذاته على هذا التقدير منشأ

لا فوق لانا ر هو الواجب الوجود فيكون ذاته عين وجوده وقد فرض غيره هف وهذا
من منفرد ذاته حيث قال لم يات بمثله احد ممن سبقه من العلماء الكرام وتحكي الاعلام
وعلى هذا يرد على الشارح ما قيل من انه لا يخفى ان ما استدل المهم بهذا الوجه لا يكون
دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود غايته ان المستدل غفل
عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل على بطلان
مقصد الخصم لاعتقاد انه غير ما ذهب اليه نفسه قال بعض المتاخرين في تعليقاته
على حكمة العين انهم فسروا الوجود بمبدأ الاثار ومظهر الاحكام وقالوا ان الاثار
اذا اثرت فذات [illegible] هي المؤثرة وفيها صفة انتزاعية يكون مبدأ لا [illegible]
فالفرق بين المؤثر ومبدأ الاثر انما هو فانهم قالوا ان غير ذاته يتحقق المؤثر وفي مرتبة
التاثير ولم يتحقق مبدأ الاثر في تلك المرتبة بل الذات مستقلة في التاثير فيه
من غير كونها نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل منشأ الاثر ولكنهم
لم يجعلوا تميز الذات عن صفتها مستندا الى شيء هذا اقول لا يخفى ان الحكماء
لا ينكرون مغايرة الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي المشترك بين الواجب
والممكن والحصة للذات فمعنى كون الوجود الخاص الذي هو بذاته مبدأ بذاته
لانتزاع الوجود المطلق كون ذاته بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود المطلق
وكذا معنى كون الذات المؤثر بوجوده الخاص تاثيره فيه مبدأ لانتزاع المطلق
على ما ذهب اليه المتكلمون كون الذات بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود
المطلق لان الوجود المؤثر التاثير فكان نفس الوجود وبالجملة يلزم على جمهور
المتكلمين القول بالعينية من حيث لا يشعرون فان الوجود الخاص بذاته الذي
اعتبر مغايرة الذات له ليس الا الحصة من المطلق فلما صار الذات بذاته مبدأ [illegible]
حصة من المطلق صار مبدأ لانتزاع المطلق واعلم ان القائل المذكور ايضا [illegible]
الزام العينية على المتكلمين على ما نقل عنه بعض تلامذته حيث قال والزام العينية
على المتكلمين على ما ذهبوا اليه كان مشهورا عن بعض معاصري الاستاد وانه ملكه
فاستحسنه منه انتهى نعم يرد على المتكلمين بحسب النظر الجليل ان ارتكابهم خلاف
بديهة العقل او الدور او التسلسل فلذا قال بعده انه فكونه مبدأ لانتزاع هذا
المفهوم بتلك الطريق لا يتصور واما عند دقة النظر فلا يلزم عليهم شيء لرجوع
مذهبهم الى ما هو الحق من عينية الوجود **قوله** حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لا يفيد
الوجود لا بد ان يكون له وجود قال شارح حكمة العين وفيه نظر لانا لا نسلم مطلقا
بل المفيد للوجود الذي لا يكون وجوده من ذاته بل من غيره يجب ان يكون منفعلا

منفعلا عليه بالوجود اما الى حيثية التي تكون وجودها من ذاتها ويكون ملزومه
للوجود فلم لا يكون كذلك لا يتقدم بالوجود على الوجود هذا وقد لا يلزم عليه انسداد باب
اثبات الواجب بان يقال الماهية الممكنة ملزومة لوجودها بشرط عدم ما ذا الحقيقي
ذلك الشرط الحقيقي الوجود اذ لا بد للممكن من فاعل مؤثر موجود والحق ان تلك
المقدمة بديهية ومنعها لا يستحق الجواب وعليها يدور جميع براهين اثبات الواجب
قوله وبهذا التقرير بان يكون المراد بالوجود ما هو مبدأ انتزاع المفهوم العام
وهو الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب ليس بمعلوم وغير المعلوم غير المعلوم
وقيها ان الواجب شارك الممكن في الوجود وهي لفظي الحقيقة وما به
الشاركة غير ما به التخالف فيكون مغاير حقيقته **قوله** واكثر المعتزلة واختاره عضد الاكثر
عن النبي فانه موافق للاستاد في هذه المسئلة **قوله** بقدرة الله تعالى لا اختيار
الالهي والاختيار اعني فاضت الاثر على القابل كالصور والاعراض على المادة القابلة
لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا
التاثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه وقد يطلق الابداع اعني الايجاد لا
عن الجعل المطلق ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط فقدس
عن شوائب التكثر مستغني عن [illegible] بل متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التاثير
الحقيقي في الشيء والاول في الحقيقة تاثير في بعض اوصافه اي كونه شيئا اخر
كذا في تعليقاته على شرح التجريد **قوله** بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار كذا في شرح المواقف **قوله** على ان تعلقهما جميعا بالفعل
اي على طريق التاثير يجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكننا ابطال هذا
المذهب بانه يستلزم عجز الواجب فانه قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بدون
الاحتياج الى الاخر كذا قيل اقول ولكن ابطاله ببطلان توارد المستقلين فلو اراد
ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت
مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة فيكون قريبا من الحق كذا في شرح المقاصد
ولا يخفى انه لا يلزم عجز الواجب على هذا التقرير ايضا لكن يرد عليه ان الزيادة والنقصان
لا يتصور في قدرة الله تعالى على ما سنذكره انشاء الله تعالى في بحث التوحيد **قوله** و[illegible]
العبد بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى
كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه
طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره كذا في شرح المواقف **قوله**
فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية يعني ان مجرد مدخلية قدرة العبد فيه يحقق

كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة الى ذلك في كونها مستقلة حتى يرد
على المعتزلة من وقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فان قلت ان اريد
بالمدخلية الكسب يكون بمعنى ما ذهب اليه حجة الاسلام وان اريد به التأثير والمعاونة
يرد عليه ما يرد على المعتزلة او الاستاذ قلت ما ذهب اليه حجة الاسلام الكسب هو حصول
الفعل بالغير وهذا الكسب وصف فقط على انه يمكن ان يراد بالمدخلية الشرطية
والسببية الحقيقية تأمل **قوله** ثم هما يوجبان وجود المقدور هذا منافي لما ذكره قد
قدس سره في شرح المواقف من ان افعال العباد حاصلة بقدرة العبد استقلالا
بلا ايجاب بل بالاختيار على مذهب المعتزلة كما سبق ولعل المذكور هنا امر لازم
لمذهبهم حيث اثبتوا قدرة مؤثرة في العبد اذ بعد تحقق جميع مبادي الفعل ولا اختيار
في المبادي كما سبق لا بد من تحققه عند ارتفاع الموانع وعلى هذا اثبات القدرة (الواو للحال)
المؤثرة ايضا لا يدفع السؤال المشهور كما ان اثبات الكسب يدفعه كما سيجي وقد على
ظاهر قول المعتزلة مع قطع النظر عما يلزمه انه لو كان العبد قادرا على ايجاد الفعل
الافعال باختياره فقد يكون تاركا له والله لا يرضى به بل يريد الفعل فان فعل لزم
ان لا يكون العبد فاعلا او ترك لزم عجزه تعالى فكيف يكون العبد فاعلا مختارا
هذا عند اهل الحق من المتكلمين كذا في شرح المواقف والحق ان ايجاب الشئ بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل هو محقق له كما في افعاله تعالى وعلى هذا يدور ما ذهب اليه
المعتزلة ان العبد مختار في افعاله اختيارا تاما والاشاعرة من ان له جزءا اختياريا في افعاله
الا ان شيئا منهما لا يدفع السؤال المشهور بناء على ان مبادي الافعال الاختيارية
لا اختيار للعبد فيها فيكون كمن اضطر الى شئ ولعل هذا المشهور هو مراده قدس سره
بقوله فكيف يكون العبد فاعلا مختارا ثم **قوله** ان الله يوجب للعبد قدرة وارادة
لا يصح على ظاهره مذهب الحكماء بدون التكليف بل يصح على تحقيقه وقوله ثم هما يوجبان
وجود المقدور على عكس الاول فلذا انسب ان رح على الثاني في فهم **قوله** فان
تحقيق مذهبهم ان الله تعالى فاعل الحوادث كلها فيكون هو الموجب لوجود مقدور
العبد لا قدرة العبد وارادته فقط وبهذا يندفع ما يمكن ان يقال ان بين كلام
الامام في الارشاد وبين ما نقله العلامة الشريف عنه في شرح المواقف حيث قال
ان مذهب الفلاسفة والامام الحرمين ان الافعال واقعة على سبيل الوجوب وامتناع
التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع
منافاة فتأمل ثم الفرق بين مذهب الاشعري والامام ان قدرة العبد على مذهب
الاشعري من الاسباب العادية ولا يكون بين الفعل وبينها ملازمة عقلية وعلى مذهب

وعلى مذهب الامام يكون بينهما ملازمة عقلية مع توقف كما ذهب الفلاسفة او بدونه
كما ذهب الامام الرازي في النتيجة والنظر كما وجهه الشارح رح فيما سبق **قوله** فان
الموفق في بعض الحواشي نقل عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال
بعده ففروا الى الله وليس هذا اعتراضا عليه اذ لا ظهور بل الظاهر فهمه من كلامه
بيت بيشى كه برآورم ز دست غم ياد ه هم شاد [illegible] داد ه وهو
كلام من باب التوحيد والتسليم والرضا **قوله** بل هو اعم منه ومن الكسب الخ لعلهم
القدرة شيئا هو اعم من التاثير ومن الكسب فان القدرة صفة يصح منها
الفعل والترك ولا شك ان قدرة العبد يصح منها ذلك اذ لو لا قدرة الله تعالى
لوجد الفعل بقدرة العبد لكن لما وجد الفعل بقدرة الله تعالى كان قدرة العبد
مقارنا له من غير تاثير ومقارنة القدرة للفعل من غير تاثير هي الكسب الذي اثبته
الاشعري **قوله** واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول
الاشعري فانهما كسائر العاديات المترتبة على اسبابها من غير لزوم عقلي
واتجاه سؤال فلم لا يصح السؤال بانه لم يخلق الله تعالى الاحراق عقيب مسيس
النار ولم لم يخلقها ابتداء او عقيب مسيس الماء وكذلك لا يصح السؤال بانه لم
عاقب عقيب افعال مخصوصة واثاب عقيب اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء ولم
لم يعكسهما كذا في شرح المواقف وهذا هو وجه عدم القدح دون ما قيل لانه
يثبت الاختيار في الكسب وانما يقدح في مذهب الجبرية المنافي لهما فان الثواب
والعقاب بسببه وذلك لان الكسب الذي اثبته الاشعري انما اثبته
للفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار فان التكليف بمثل الاول غير واقع وان
كان جائزا عنده على ما ذكره الشارح في رسالته الجديدة في اثبات الواجب
وصفاته بل اثبات القدرة المؤثرة على ما ذهب اليه المعتزلة ايضا لا يدفع
السؤال فانه يمكن ان يقال العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر
الى شئ ثم عوقب به فان الله تعالى القى في ذهنه صورة الامر الملائم واعتقاد
النفع فيه ثم صار ذلك سببا لحدوث الشوق الكامل الى ذلك الامر ثم صار
ذلك سببا لانبعاث القدرة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب غير مختارة
الى مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم ولا اختيار للعبد في تلك المبادي ثم يوجد
الفعل بعد تحققها وارتفاع الموانع بالضرورة سواء كان بقدرة العبد او بقدرة
الله تعالى فالشبهة لا تندفع بهذا القدر الذي يدعيه المعتزلة اعني تاثير قدرة
العبد وارادته بل الوجه في دفع الشبهة على ما ذكره الشارح رح في رسالته خلق

الاعمال ان الممكن ما لم يكن في نفسها موجودة وانما وجودها مستفاد من الغير
فليس لنا عليه تعالى حق حتى ينسب اليه تعالى في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها
بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس مثله كمثل من ملك عبدين ثم
يعذب احدهما من غير جريمة وينعم على الآخر من غير نعمة استحقاق فان
العبد ليس مخلوقا لمالكه بل هو ومالكه سيان في انهما مخلوقان لله تعالى
مستفيدان الوجود منه تعالى فلا حق لمالكه على العبد الا ما عينه الله تعالى
له وقال في الرسالة الجديدة والحق ما ذهب اليه الاشعري فان التكليف الذي
هو غير واقع هو التكليف بما ليس متعلق لقدرة العبد واما هو متعلق قدرة
العبد وان لم يكن مؤثرة فالتكليف به واقع وليس فيه محذور فانه ليس للعبد
على الله حق حتى يتوهم ظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد قدر جماعة
السعادة على ما اراد والشقاوة على ما شاء لكن من غير نعمة استحقاق وقال هؤلاء
الى الجنة وهؤلاء الى النار ولا ابالي انتهى وعن ابي الديلمي رضي الله عنه انه قال
اتيت ابي بن كعب فقلت له قد وقع في نفسي شيء فحدثني لعل الله تعالى يذهبه
عن قلبي فقال لو ان الله تعالى لو عذب اهل سمواته واهل ارضه عذبهم
وهو غير ظالم لهم ولو رحمهم لكان رحمته خيرا لهم ولو انفقت مثل احد
ذهبا في سبيل الله لن يقبل منك حتى تؤمن بالقدر وتعلم ان ما اصابك
لم يكن ليخطئك وان ما اخطأك لم يكن ليصيبك قال ثم اتيت حذيفة بن اليمان
فحدثني مثل ذلك ثم اتيت عبد الله بن مسعود فحدثني بمثل ذلك ثم اتيت زيد
بن ثابت فحدثني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وفي الحديث دال
ايضا على ان المعذب لا يثاب باعماله كما ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في شرحه
على المشكوة ثم تنبيه الاحتجاج بالقدر على ارتكاب المعصية وبعده قبل التوبة
لا يجوز كما لا يخفى على من تتبع الاحاديث النبوية واما بعد التوبة فيجوز كما يدل
عليه احتجاج آدم على موسى عليهما السلام على ما بينه صلى الله عليه وسلم في حديث
اخرجه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة رضي الله عنه ان اردت تفصيله فارجع الى
شرح المشكوة واعلم ان من تتبع الصحيحين وسائر السنن في باب القضاء والقدر
يظهر عليه ان هذا مذهب في هذه المسئلة ظهورا لا شبهة فيه والله هو الموفق لما
هو خير وكمال واليه المرجع والمآل قوله فلا بد من شعور فان اولوية كون الشيء
منفردا محتاج الى تأمل فان اثبت بالدلائل المذكورة انه ثابت التوحيد كان تلك
الدلائل كافية ولا احتياج الى ذكر هذا قوله ولذلك قيل قائله سيد

المحققين قدس سره في شرح المواقف له قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن
الواحد الحقيقي امور متكثرة وايضا يلزم خلاف ما تقرر عندهم من كون المعلول
الاول العقل الاول قوله كما بينوه في موضعه قالوا لو كان الحقيقي واحد
مصدرا لامرين كان مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فان كل منهما نفس
نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه
واحد منهما لزم تركيبه فلم يكن ما فرضناه واحدا واحدا وان خرجا او خرج
احدهما لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية امر حصل لا يمكن ان يستند الى
غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا لتلك المصدرية وينقل
الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتارة بالحل
اما الاول فتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن
الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين
غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول له فانا ننقل
الكلام الى مصدريتها فيلزم التسلسل او نقول ان كان الصادر عنه شيئين احدهما ذلك
الشيء الصادر عنه والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو خلاف
ما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما الثاني فتقريره ان المصدرية
امر اعتباري فيه فيستغني عن المؤثر وذكر هذا الدليل بوجه آخر وهو ايضا
لا يتم ما ذكره الشارح الجديد للتجريد وان اردت الاطلاع على دلائل هذا المطلب
والاعتراضات الواردة عليها فعليك بالشرح الجديد للتجريد وقال شارح
حكمة العين اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد
الا شيء واحد وهو حكم واضح لا يحتاج الى زيادة بيان فانه ان صدر عنه شيئان
فهو من حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الاخر وبالعكس فاذن صدر
عنه من حيثيتين وايده بقول الشيخ حيث سئل عنه بهمنيار فقال معقول يلزم
عنه ب غير معقول انه يلزم عنه ا فوجود حيث يلزم عنه ب غير وجود حيث
يلزم عنه ا فاذا حيث يلزم عنه ب ليس هو الحيث الذي يلزم عنه ب فاذا كان
يلزم عنه ب فليس من الحيث الذي يلزم عنه ا انتهى كلامه ثم قال الشارح
ويلوح من هذا انه يجوز عندهم ان يصدر من الواحد من جهتين او جهات
وان لم يكن بالشروط والآلات والقوابل متعددة ولعل هذا الذي نفر ذا الفواعل
والشرائط اخترع المتأخرون هذا ويمكن توجيه مذهبهم بهذا في اسناد كون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا على ما يدل عليه كلامه هناك واعترض عليه سيد

والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا له

علم

مطلب وبيان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

المحققين في تعليقاته على شرحه وقال لا يلتبس على من له ادنى تحصيل ان مفهوم
صدور ا مثلا عن المبدا غير مفهوم صدور ب عنه فاذا صدر عنه معا
فان اعتبر المفهوم الاول معه كان مغايرا للمجموع اعتبر المفهوم الثاني او لا ولكن
ان يناقش في ذلك كما قيل فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا محلا للنزاع الواقع بين
العقلاء وايضا الحكماء جعلوا هذه المقدمة مبدا لترتيب الموجودات على ما هو
مذهبهم من صدور العقل من مبدا المبادي تعالى فقط ثم ما بعده بتوسطه
وعلى ما ذكره الشارح لا يمكن بيانه بها لجواز ان يصدر عنه امور متعددة لكن بتعدد
الجهات هذا اقول وايضا لا يتم بيان عينية الصفات بهذه المقدمة كما لا يخفى على
المتامل قوله وقد بين في موضعه اشار اليه في المواقف بيان ذلك انه لو اعتبر كونه
الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا والا لكان كل فاعل قابلا او بالعكس وكل قابل
فاعلا اي قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحدهما قابلا وبالاخرى فاعلا
فان كانتا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان خرجتا او احدهما لزم التسلسل لانه
الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى تقتضيه وهكذا فيلزم التسلسل والجواب
انهما من الاعتبارات العقلية فلا يحتاج الى الموجد وايضا لا يمتنع التسلسل
في الامور الاعتبارية ولا يخفى انه يمكن توجيهه قوله منشا فرض نقصه وقد نقض
لقاعدتهم اه اما الاول فلان الصفتين تستلزم الاحتياج ولا دخل للقدم فيه
واما الثاني فلما ذكره الشارح بقوله لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة
الى الموصوف بالضرورة اه فالقدم دخل فيه ايضا فيهم قوله من نفي ما اتفق عليه
العقلاء فانهم متفقون على تنزهه من جميع سمات النقص والاحتياج في الصفات
نقص تعالى عن ذلك وايضا على تقدير الاحتياج الى الغير في الصفات يلزم قدم ذلك
الغير بناء على قدم الصفات وقد ثبت ان العالم بجميع اجزائه محدث واعلم ان الاستكمال
في الكمالات الذاتية ثابت بالاتفاق واما في صفات الافعال وكمالاته الاضافية
فثابت عند الاشعري حيث نفى الوسائط مطلقا وان اثبتت المعتزلة بين بعض الاشياء
لكنها عارية عن التوقف ثم تحقيقه فالمراد من الصفات ههنا صفات الذات
كما لا يخفى قوله لا اتصافه بسلوب واضافات متكثرة فيجوز ان يكون الذات بشرط اضافة
او سلب قابلا وبشرط اضافة او سلب فاعلا الا ان يكون مجموع الذات والاضافة
او السلب ثانيا غير موجودة فكيف يكون قابلا وفاعلا للصفة الموجودة في الخارج
لكن يلزم ان يكون شيء واحد بعينه فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع المتنافيين على
فائدة في اعتبار السلوب والاضافات في دفع فساد كون الشيء فاعلا وقابلا

فاعلا وقابلا حتى يرد ان المجموع
المركب من الذات والاضافة او
السلب م

وقابلا وان دفع فساد صدور الكثرة عن الواحد كذا قيل اقول لا يخفى ان الاعتبار
المذكور لا يدفع فساد صدور الكثرة ايضا بناء على ان السلوب والاضافات
اعتبارات محضة ولذا عدل المحقق الطوسي عما ذكره الحكماء في كيفية صدور العالم
عن المبدا الاول الى ما هو تحقيقه ولو قيل ان الذات مع اعتبار غيره مع اعتبار
اخر والاعتبار جاز ان يكون لها دخل في علية الذات فنقول يمكن ايضا ان يقال
الاعتبار لها دخل في فاعلية الذات لشيء وقابليته له فباعتبار يكون ذلك
الشيء واجبا بالنسبة اليه وباخر يكون ممكنا بالنظر اليه فتامل قوله على ان الشارح
رد في بحث نفي الصفات اه اتصاف الواجب تعالى في مرتبة صدور المعلول الاول
بشيء من السلوب والاضافات وان كان متصفا بها بعد ما يصدر بان السلوب
والاضافات فرع المسلوب والمضاف بمعنى ان الغير لها دخل في السلوب
والاضافات فلو كان لها دخل في الغير لزم الدور واللازم باطل فالملزوم مثله
فثبت ان الواجب تعالى ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الاول
فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على الشيء والواجب تعالى في اي مرتبة يصدق
عليه سلب جميع ما عداه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول السلب المحض وهو
لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل معناه ان يوجد
العلة وينتفي غيرها وهو لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق ينضم
الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يعقل
الصادر الاول كذا في تعليقته على شرح التجريد قوله وانت تعلم ان هذا انما يتاتى
الا القول بكونه تعالى موجبا لها والا يلزم الدور او التسلسل لتصور صدورها
بالاختيار وهذا هو الوجه دون ما يقال ان الصفات لو كانت مسبوقة بالقصد
والاختيار لزم حدوثها بناء على ان كلما هو مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث
اذ هو مم كما ذكره الآمدي قوله فالعقل يخصص القاعدة اي يدركها فاصبر غير
شاملة فلا يلزم المنافات بين اول الكلام واخره هكذا ينبغي ان يفهم على ما قرره
بعض الفضلاء وليس هذا الكلام مبنيا على تسليم شمول القاعدة ومنع كون تخصيص
العقل انما يجوز لما توهم فان التخصيص بعد الشمول انما هو سياق اهل
العربية في قواعدهم قوله فكذا في الغائب فان العلة والشرط والحد لا يختلف
شاهدا وغائبا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا في
الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق
على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرط فيمن غاب عنا قوله قياس مع الفارق

لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية
النوع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة
مشتركة **قوله** وفي الغائب بخلاف ذلك كله يعني ان قدرته لا تزول ولا تزداد
ولا تنقص ومؤثرة فان قلت لا يصلح قدح القياس بالاخير للمعتزلة بناء على
انهم قائلون بتأثير قدرة العبد ايضا قلت ابطال دليل الخصم بما هو مسلم عنده
وان لم يكن مسلما عندنا كما فيما نحن فيه متعارف فافهم **قوله** وان اوهم كلام الحسينية ذلك
فانه غير ضروري واسم الفاعل بما يدل على امر قائم بالمشتق منه وهو بمعزل عن التحقيق فان
صدق الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته وصدق المشمس على الماء
مستند الى نسبته الى الشمس بتسخنه بسبب مقابلتها **قوله** بان نفي الجسمية بديهية
فلا يحتاج الى دليل ليس نفي الجسمية بالمعنى الذي نقول به لحكمي بديهيا فافهم **قوله** اذ المراد
بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه اراد بالمنفي المستثنى بلفظ غير ونفي عنه الحكم
الى السلبي وحاصل المعنى ان ليس لنفي الكون فيما ذكر عالم ينف كلمة غير الحكم
السلبي عنه ولكن يكون من نوع ذلك المنفي وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته
ليس من نوع زيد لكن يرد ان كل واحد من احاد عشرة رجال من نوع عشرة
رجال ومغاير لها فيلزم ان ينفي الحكم عنها بليس الا ان يقال ليس كل واحد
من احاد عشرة رجال مغايرا للكل واحد وان كان مغايرا للكل فالمنفي عنه
كلمة ليس يكون من نوع منفيها وصفات زيد واجزائه وان لم يكن منفيات
بليس ولكن ليس من نوع منفيها فيه **قوله** يعني انه لا يجوز عدم القديم لما مر من
الادلة تقرر عندهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه **قوله** ولذلك عرف
بعضهم التغاير الى انهما موجودان جاز انفكاك احدهما في حيز او عدم هذا التعريف
هو المختار عند الاشاعرة وخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير
عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدمان ولا عدم
ووجود وخرج به الاحوال ايضا اذ لا يثبتها الاشاعرة وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لم يجز
انفكاكه كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل وقولهم في حيز او عدم ليشمل التحيز وغيره
قوله ليس موجودين عند المتكلمين ومادة النقض لا بد ان يكون محققة الوقوع ويكفي
فيه امكان الوقوع على انه يمكن ان يقال وجود قديم سوى ذاته تعالى في الازل ممتنع واللازم
من ازلية الامكان امكان الازلية كما سيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** لان ما قيل ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه غير مسلم تفصيل دليلهم على ما في حكمة العين وشرحها ان الموجود في
الازل لا يتوقف على شرط حادث والا لكان حادثا اذ المتوقف على الحادث

اولى بان يكون حادثا والمقدر خلافه واذا لم يتوقف على شرط حادث كان جميع
ما يتوقف عليه وجوده ثابتا في الازل فيمتنع زواله لوجوب وجوده
بعلته واجيب بانه لا يلزم من عدم توقفه على شرط حادث امتناع زواله
لجواز ان يكون مشروطا بعدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال
شرطه فيزول وهذا الجواز هو الذي اسند الشارح المنع اليه حيث قال اذ يجوز
ان يكون القديم متوقفا الخ **قوله** لا تجرد مصاحبتهما دائما كما في الجسمين المفروضين
فانهما ليست بموجبة لعدم انفصال احدهما من الاخر فربما يترتب عليه نفي الغيرية وهذا الاحتمال
يتم اذا لم يكن الدوام مستلزما للضرورة واما اذا كان مستلزما لها فلا تامل **قوله**
ان المراد جواز الانفكاك من الجانبين وهذا هو المشهور بين الجمهور والمفهوم من
كلام الآمدي ان الانفكاك من طرف واحد كاف فانه قال موجودان يجوز
الانفكاك بينهما من وجه كما في شرح المواقف **قوله** فيلزم ان يكون الجزء والكل
والصفة والموصوف متغايرين فينتقض التعريف طردا وان لم ينتقض جمعا
وهذا النقض يرد على الآمدي ايضا **قوله** جواز الانفكاك في الطرفين ولو في
التعقل ويدل عليه قول بعضهم الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل
بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجود
الباري بعد الجزم بوجود العالم الى ان يثبت بالبرهان **قوله** بان يتعقل وجود
كل منهما اي في الخارج اذ الغرض الانفكاك في الوجود الخارجي لا في زمان
العقل **قوله** قال الاستاذ في شرحه قدس سره للمواقف هذا الجواب صحيح
اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب
اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما ومتحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك
اقول غرضه قدس سره من هذا الكلام رد الجواب عن الاعتراض الذي ورد على
التعريف المختار عند الاشاعرة المختار اليه التعريف المشهور لدفع الانتقاض
بالجسمين القديمين المفروضين وقال المحشي انه مبني على ان المراد بالانفكاك في
الحيز عدم كونهما متحيزين في حيز وان كان لكل منهما حيز حتى لا يرد الانتقاض المذكور
وحاصله انه ترك قيد العدم الذي اورده الاشعري واورد بدله المفهوم
المتردد بين الحيز والعدم فالحيز بخصوصه ليس قيدا فكذا العدم يدل عليه ما قال
سابقا ولذلك صرح بلفظ غير ولم يقل زاد قيد حيز لان هذا ترك قيد العدم واراد
المفهوم المتردد بدله فمراده قدس سره من كلامه هنا انه اذا لم يكن في التعريف
هذا القيد بل يكون فيه قيد العدم كما نقل عن الاشعري ويكون الايراد المذكور

عليه يكون الجواب المذكور صحيحا واما اذا كان فيه هذا القيد فلا يكون الجواب المذكور
صحيحا وحاصل اعتراض الشارح عليه قدس سره بقوله قلت آه عدم صحة الجواب
المذكور على كلا التقديرين آه لا يخفى هذا فاعلم انه يرد عليه قدس سره انه يفهم
من قوله قدس سره اذ لا يجوز ان يجعل البارى تعالى آه ان الانفكاك في التحيز
معناه عدم كون احدهما متحيزا او كون الآخر متحيزا واما اذا كان كل منهما متحيزا فلا
انفكاك في الحيز وليس كذلك على ما عرفت فلو فرض كون الواجب متحيزا والعالم
متحيزا بحيز آخر يكون بينهما انفكاك في الحيز كما اذا لم يكن احدهما متحيزا اصلا فان قلت
كلامه قدس سره مبني على ان المراد بالانفكاك في الحيز هو هذا لا ما اراده المعترض فانه
خلاف التحقيق ولذا لم يرض الشارح المحقق لادخال الحيز من القديمين في التعريف
بالتغاير حيث قال قلت النقض غير وارد آه قلت انما ذكره بقوله قلت آه لا ينافي ما
اراده المعترض من الانفكاك في الحيز بل هو دفع للانتقاض المذكور على تعريف التغاير
بدون التغاير ايضا كما لا يخفى على المتأمل **قوله** وقد يلزم التغاير بين الصفة والموصوف
اجيب عنه بان المراد الجواز نظرا الى بديهة العقل وتحقق الصفة بدون الموصوف
بديهي البطلان **قوله** والجزء والكل فيه ان انعدام الجزء بعينه انعدام الكل
فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه
فتامل **قوله** فلا يرد عليه النقض المذكور ولا يرد عليه النقض بخروج الحيزين
القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف فلا احتياج الى التغيير
كما لا يخفى **قوله** تحقيقا او تقديرا الاتحاد في الاشارة التحقيقية ان يكون الاشارة
الى احدهما تحقيقا بالذات عين الاشارة الى الآخر بالعرض كما في الهيولى والصورة
فان الاشارة التحقيقية الى احدهما وهي الصورة عين الاشارة الى الاخرى وهي
الهيولى بالعرض لان المتحيز بالذات انما هي الصورة كما بين في موضعه وكذا الاعراض
الحالة فيها متحدان معها في الاشارة التحقيقية واما الاتحاد في الاشارة
التقديرية فكما في اعراض المجردات فانها على تقدير ان يكون مشارا اليها يتحد
مع اعراضها في الاشارة **قوله** وخلوه عنها في الازل فيلزم نقصانه تعالى
في الازل لان ما يتصف هو تعالى به انما هو صفة كمال فلو كان حادثا لزم ان لا يكون
متصفا به قبل حدوثه وذلك نقص عليه تعالى وسيجئ تفصيل هذا الدليل النقلي قوله
الحوادث بذاته تعالى في كلام الشارح **قوله** باثبات ثلثة من القدماء وهي
الاقانيم الثلثة قالوا ان الله جوهر له اقانيم ثلثة هي الوجود والحياة والعلم
وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا اقنوم العلم انتقل

مطلب الاقانيم الثلثة

انتقل الى عيسى ع من جهة نظره الاستقلال **قوله** اما سمعا فلقوله تعالى عالم الغيب
والشهادة فان قلت هذا الدليل لا يدل الا على اثبات اصل العلم له تعالى
لا على التفصيل الذي سيذكره بعد قوله بجميع المعلومات اعني كلية وجزئية
قلت لما دل هذا على عموم علمه جميع المغيبات والشهادة دل على التفصيل
الذي سيذكره الشارح اذ على تقدير عدم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي يلزم
خروج التشخص عن علمه تعالى على ما هو المشهور وان خالفه تحقيق الشارح
على ما سيجئ ولا يخفى ان التشخص احد الامرين المذكورين على انه يمكن ان يكون
الاستدلال على ثبوت اصل العلم واما التفصيل فيثبت بتفريع المسائل
على التي قبلها ولم يتعرض له الشارح لظهوره **قوله** ولا يرد ان الجمع اثبات هذه صفاته
هذا الورود نقض اجمالي بجريان الدليل وتخلف المدعى والجواب الاول منع
لجريان الدليل بناء على ما هو الحق لا من قاعدة الاشعري فهو ان لا مؤثر
في الوجود الا هو والثاني منع لتخلف المدعى لجواز ان يكون للحيوانات علم بافعالها
العجيبة المتقنة بناء على ان لهم الحواس الظاهرة والباطنة ايضا فيحصل لهم
ادراك الجزئيات والعلم في اصطلاح الاشعري يشمل ادراك الحواس ايضا على
ما قرر في مختصر الاصول وشرحه للمصنف على انه ذهب الاشراقيون الى اثبات
النفوس المجردة للحيوانات ايضا ومال اليه الشيخ في المباحثات لجريان بعض
دلائل التجرد فيها كما نقله الشارح في شرحه على الهياكل **قوله** فلى سعى
من دلالة دلائل الافعال المتقنة عليه فان قلت الافعال المتقنة لا يدل
على العلم الكامل اي بالوجه الجزئي والكلي بها دون غيرها ودعوى اتقان
جميع افعاله لا يمكن كما توهم قلت هذه الدعوى مما لا شبهة في صحتها فان جميع
افعاله لا يخلو عن الاتقان اذ كل منها متضمن للمصلحة وان كان بالنظر الى
المجموع ومن ثمة قيل ما من شيء جزئي الا ويتضمن خيرا كليا وكلما اشتمل على
حكمة ومصلحة فهو متقن وان كان الاتقان في بعضها ازيد واظهر **بيت**
پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت ... آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
فقد اشار لسان الغيب حافظ الشيرازي في هذا البيت الى تضمن جميع الافعال
الحكم والمصالح فان الخطاء والصواب في الافعال انما هو باعتبار الاشتمال
على المصلحة وعدم الاشتمال عليها على ما ذكره الشارح في شرحه على هذا البيت
ثم ان المقصود في هذا الكتاب انما هو على مذهب اهل السنة والجماعة فلا يرد
ان بعض الافعال ليس له تعالى على قاعدة اثبات الاعتزال فينبغي بما ذكرنا

مطلب في جواز ان يكون للحيوانات علم بافعالها

دلالة دلائل الافعال المتقنة على علمه تعالى بجميع ما هو غيره بالتفصيل الذي ذكره
اذ لا يخفى ان الفعل المتقن يعلم فعله على ما هو كما صار ثم ان قلت لا اصطلاح
الى دعوى ان القرآن جميع الافعال في الآيات السماوية والارضية التي يرشد
اليها علم الهيئة والنفسية التي يرشد اليها علم التشريح مع ما فيها من
دقائق الحكمة ومنافع الخلقة يدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها بحيث
لا يمكن ان لا يحيط بذرات المصنوعات قلت على هذا يكون الاستدلال
خطابيا كما لا يخفى هذا اه وفي تفريع المص هذه المسئلة وما بعدها على المقدمة
المجمع عليها اشارة الى الدليل الاني اذ رجح اظهر ما خفي واخفى ما ظهر فتدبر
قوله هذا كما وقع اه اي استلزام علم الشيء علم الاول بذاته **قوله** هذا هو
النهج الملايم لهذا المقام اي اثبات علمه تعالى بالممكنات بدلالة دلائل الافعال
المتقنة واثبات علمه بذاته من علمه بالممكنات هو النهج الملايم لهذا المقام
دون ما ذكره الفلاسفة فانه يطول فيه الكلام وحاصل ما ذكروه اثبات المدارك
العاقلية والمعقولية والمدركية لو اثبت النفس المجردة في الحيوانات
ايضا على التجرد ولما ثبت كونه تعالى في اعلى مراتب التجرد كان عاقلا بنفسه بذاته فكان
عاقلا وعقلا ومعقولا ولما كان ذاته علة موجبة لكل الممكنات اما بدون شرط
او بشرط هو منه والعلم بالعلة الموجبة يستلزم العلم بالمعلول لزم كونه تعالى بجميع
عالما المعلولات وان اردت تفصيل المقدمات التي ذكروها لهذا النهج فارجع الى
رسالتنا الجديدة في اثبات الواجب وصفاته العليا **قوله** ضمنها ان العلامة الطوسي
مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات قال الشيخ في الاشارات ا
الواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل
فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى على الوجه المقدس العالي
على الزمان والدهر فالعلامة الطوسي لما حمل الوجه المقدس على الوجه الكلي اعترض عليه
بما نقله الشارح ههنا عنه واما لو حمل كلامه على ما ذكره صاحب المحاكمات فلا يرد عليه
الاعتراض فانه قال في شرح هذا الكلام وتحصيل ان الموجودات من الازل الى الابد
معلومات له تعالى كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة في
اوقاتها ازلا وابدا وما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هذا
ولا يلزم على هذا ان يكون العلم بالجزئي المتغير متغيرا انما يكون كذلك لو كان زمانيا واما
على الوجه المقدس عن الزمان فلا فان قلت ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي
متغيرة انما يكون بآلات جسمانية قلت مم بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة

لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه كما صرح به صاحب المحاكمات وقد شنع بهذا التحقيق
على المحقق الطوسي حيث قال هذا السؤال انما يرد على ما فهمه لا على ما حققناه
وقال بعد بيان حاصل كلام الشيخ هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما
يشرع فيه الاوهام اقول ما حققه انما يتم على القول بان الوجود واحد وان
الكل اطواره واعتباراته وشئوناته الى غير ذلك من العبارات وان لا ثبت
المباينة بين العلة والمعلول الا بالاعتبار وان الاعيان الثابتة ما شمت
رائحة الوجود وانها الآن كما كان كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود
وذكرناه شرح في زبور زائدة والا فيرد على هذا التحقيق ما لا يخفى كما علم مما سبق
ولا يخفى ان القول المذكور طور وراء طور العقل والشيخ بصدد المكاشفات الالهية
على اطوار العقل في النمط الذي بين فيه العلم وان بين علوم الصوفية في
النمط التاسع من الاشارات في مقامات العارفين فلعل المحقق الطوسي
لم يحمل كلام الشيخ على ما حمل عليه المحقق الرازي لما ذكرناه **قوله** تخصيص لذلك
الامر الكلي بما مر بيانه في بعض الصور اي تخصيص الحكم الكلي خاصا بان يقال
العلم بالعلة العلم بالمعلول فيما عدا الواجب والجزئي المتغير فان هذا الحكم
لا يجري فيهما ولو كان الاول علة والثاني معلولا اذ بين ان الواجب
لا يكون محلا للتغير ويلزم من علمه بالجزئي المتغير كونه كذلك بناء على ان العلم يجب
مطابقته للمعلوم فيلزم اما التغير في علمه تعالى واما علمه بغير امر واحد
لا معية مختلفة واحترز بالجزئيات المتغيرة عن المجردات لعل المشكلات
الغير المتغيرة ايضا غير مدركة بوجه جزئي على ما عندهم من توقف ادراكها على الآلات
الجسمانية والجواب عند المتكلمين ان العلم اما اضافة او صفة حقيقية ذات
اضافة وعلى التقديرين لا يلزم التغير لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية واختصاصه
الى الآلات الجسمانية كما مر ممنوع **قوله** فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب
وهو علمه تعالى بجميع المعلومات مع عدم علمه بالجزئيات المادية على الوجه الجزئي
بل بالوجه الكلي المنحصر فيها في اي رجح من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة
موجبة وقال يخفى ان كون العلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول دون احساسه
مع توقف ادراك المتغير من حيث هو كذلك على الآلات الجسمانية فيثبت له
المطلب من غير تخصيص بخلاف ما اذا فصل هذا الى المطلبين احدهما علمه بجميع المعلومات
ويؤخذ من كون العلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول والثاني عدم علمه بالمادي
بالوجه الجزئي ويؤخذ من امتناع كون الواجب موضوعا للتغير فانه يلزم حينئذ

تخصيص القاعدة بايراد معارض في بعض الصور كما عرفت **قوله** قلت حاصل مذهب
الفلاسفة الخ تحقيق لمذهبهم بحيث يندفع تشنيع الطاعنين عليهم **قوله** فان
التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم باعتبار
العلم اقول كانه اخذ هذا التحقيق من تقسيمهم الحاصل الى الكلي والجزئي وقد تخص ربما
بالصور العقلية وهي العلوم وهذا انما يتم على القول بان الحاصل في الذهن ماهيات
الاشياء على ما هو التحقيق واما على مذهب القائلين بحصول الاشباح فوصف الصورة
بالكلية لان المعلوم بها امر كلي كما هو المشهور وكذلك الصورة العقلية عند الحكمة
على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء بان الماهية بشرط شيء تسمى صورة عقلية
فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة
بالاشتراك الحملي من حيث الماهية فظهر ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم
فان قلت الصورة العقلية حالة في نفس شخصية جزئية فلا تكون كلية قلت الصورة
من حيث انها حالة في نفس شخصية وهي احد اشياء من العلوم جزئية ومن حيث علاقتها
الكثيرين بمعنى انه لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عينه
وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه تكون كلية قال الشيخ في الشفاء فالمعقول في
النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس
الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة
هيئة في نفس جزئية فهي احد اشياء من العلوم والتصورات وتحصيله ما ذكره في تعليقه
على شرح التجريد وهو كما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك با
باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة حالة في نفس
ما من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثير فهي كلية ولا تناقض
بين هذين الامرين هذا واما لم يثبت كون الكلية والجزئية من صفات العلم لكونهما
من المعقولات الثانية لانه لا يستلزم كونهما من صفات المعلوم فان الوجود الخارجي
من المعقولات الثانية مع انه صفة المعلوم وذلك لانه لا يجب ان يكون الوجود الذهني
قيدا للموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون موصوفها الماهية مع قيد الوجود
الذهني فمناط العروض على ما فصله الشارح في تعليقه على الشرح الجديد ولا شك
ان الماهية عين الوجود بحسب الخارج وانما يميز عنه في تصور الذهن فقط فيكون
عارضا ذهنيا فافهم تقرير انه على ما ذكره الشارح الجديد من الفرق بين القيام والحصول
يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم وان كان الحاصل ماهيات الاشياء لكنه
شيء تفرد به **قوله** بناء على ما اشتهر بين المتاخرين من ان التشخص تشخص لا نوع له المتأخرون

مطلب في تحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم

المتاخرون حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة
الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا من الجنس والفصل والتشخص
وكما يصير الجنس بانضمام الفصل نوعا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا
الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته اذ هو تشخص لا نوع له والا يلزم الدور او
التسلسل وعلى هذا يكون ذوات الاثنين من مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها
ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ولكون
هذا الامر موجودا في الخارج ام لا مبني على وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما ذهب
اليه المحققون وعدم وجوده فيه كما ذهب اليه آخرون ثم ان هذا الامر في
الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية
وهذا هو منشا التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات
وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات له تعالى عن ذلك علوا كبيرا
كذا في تعليقاته على التجريد فان قلت لا دخل لهذا في التشنيع عليهم وحمل كلامهم
على خروج بعض … علمه تعالى اذ لو جعل الكلية والجزئية صفة العلم دون
المعلوم لا يرد عليهم … سواء جعل التشخص داخلا او خارجا فالصحيح في حمل كلامهم
الا جعلهما صفتا المعلوم كما لا يخفى قلت جعلهما صفتا المعلوم او العلم دائر على دخول
التشخص وخروجه فانه على ما اختاره الاوائل من كون التشخص بمعنى التميز الجزئي
اي المفهوم الاضافي الاعتباري وعدم امر في الشخص وراء ما في الحقيقة النوعية
لا يكون الاختلاف بين الجزئي والكلي كزيد والانسان مثلا الا بنحو الادراك
فالانسان اذا كان محفوفا بعوارض معينة محسوسة وكان يتعلق به الاحساس
كان جزئيا واذا كان يتعلق به الادراك مجردا عن تلك العوارض اعني الادراك
التعقلي كان كليا وقولهم في تعريف الكلي ما كان نفس تصوره غير مانع عن الشركة
اي نفس هذا النحو من الادراك وهو الادراك التعقلي مثلا يلائم هذا المذهب
ولا حاجة الى تأويله بان المراد ان نفسه مانع من الشركة من حيث انه متصور اي
مع قطع النظر عن جميع ما يغاير نفس مفهومه المتصور فظهر من هذا فساد ما قاله
من المتاخرين التشنيع على الحكماء وحمل كلامهم على خروج بعض المعلومات عن علمه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فافهم والحق ما ذهب اليه الاوائل وهو المفهوم من ظاهر عبارة
التجريد وان حملها الشارح الجديد على جعل التشخص جزء الشخص وغير موجود
في الخارج **قوله** وح فالتشخص اي حين ما كان التشخص داخلا وفيه انه لا دخل
لدخول التشخص في كونه شخصا بلا نوع اللهم الا ان يقال على تقدير دخوله يكون

عن المشاركات الجنسية كذلك يصير النوع بانضمام التشخص شخصا متميزا ١٢

مطلب في بيان قولهم في تعريف الكلي ما كان نفس تصوره غير مانع عن الشركة وتحقيقه

موجودا في الخارج فلو كان له نوع يلزم التسلسل في الامور الخارجية بخلاف ما اذا كان
خارجا فانه من الاعتبارات فالتسلسل اللازم على تقدير ان يكون له نوع
انما هو في الامور الاعتبارية فتامل **قوله** بل انما يمتاز كل متشخص عن سائر افراد
نوعه بالعوارض الخارجية فحينئذ يمكن ادراك كل منها بطريق التعقل لدخولها
تحت الماهيات الكلية لكن يلزم الدور والتسلسل على هذا التقدير ايضا كما يظهر
عند التامل بخلاف ما اذا كان بنحو الوجود الخاص فان امتيازه عن غيره بذاته فان
قلت انه حصة من حصص المطلق قلت مغايرة الحصة للمطلق ولذا بعض الحصص
مع بعض اعتباري محض فتامل لا يقال ان الوجود امر اعتباري لا وجود له في الخارج
والا يلزم الدور والتسلسل وتعدد الواجب بناء على ان معنى وجوب الوجود كونه
عينه الوجود ولا شك ان الامر الاعتباري لا يميز الشيء تميزا خارجيا لانا نقول
التشخص فانه يحكم العقل باعتبار الاشياء بعضها عن بعض ولا نسلم ان العقل
اذا لاحظ الماهية كموجودة بوجود خاص يقتضيه استعداد مخصوص يحكم بامتيازها
عن الموجودة بوجود اخر يقتضيه استعداد اخر فان قلت العقل لا ينتزع الوجود
من الماهية الا بعد التشخص فكيف يكون الوجود مشخصا قلت هو كذلك في الوجود
المطلق واما الحصص فينتزعها العقل من الماهية فيحكم بكونها مشخصة ثم يحكم
عليها بالمطلق المشترك بين الحصص فان قلت الحكم بالمطلق مقدم على الحكم
بالمقيد قلت من حيث هو مقيد لا مطلقا هذا واعلم ان التشخص وان كان
عين الوجود بالذات الا انه مغاير بالاعتبار فكما ان الوجود امر اعتباري ينتزعه
العقل كذلك التشخص قال الشارح في تعليقاته على التجريد والذي تحقق من كلام
القدماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل تشخصه عين نحو الوجود
الخاص به لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما ان
بالوجود يصير مبدأ الاثار كذلك يصير به ممتازا فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله
متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي
وغيره انتهى **قوله** فامتيازه بنحو وجوده الخاص يعني ان هذا النحو من الوجود المقارن
لتلك الاعراض مخصوص به فيمتاز به عما عداه لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع
شخصا على ما سبق نقله **قوله** وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة لم يعنوا ان التشخص
ليست هي مشخصة ولذلك يفرض تبدل جميع الاعراض اللاحقة لقطعة معينة من شمعة
كان شخصها باقيا لم يتبدل جوهرها ولما كان الموضوع من جملة علل اعراضه كان
من جملة مشخصات العرض ولذلك لا يجوز عليها الانتقال فلو كان العرض متشخصا

متشخصا ايضا لزم الدور قال الشارح في تعليقاته على التجريد الحقيقة النوعية
اذا كانت مجردة غير متعلقة الوجود بشيء اخر لم يتصور تعددها وانتشارها
في افرادها وان كانت مادية ينتشر في الافراد بحسب ما يقتضيه تخصص المادة
من الاعراض لا بمعنى ان تلك الاعراض مشخصة لها حقيقة اذ الامر بالعكس كما سبق
بل بمعنى ان الصورة الانسانية مثلا تحصل في كل مركب من تلك الحصص مقارنة
لاعراض مخصصة بسبب استعداد كل منها للصورة مقارنة لتلك الاعراض وتلك
الاعراض خارجة عن قوام الاشخاص وقد يطلق عليها التشخص بمعنى انها علامات
التشخص وعلامته انتهى وينبغي ان يعلم انه كثيرا ما يسمى التشخص مشخصا كما
يسمى الفصل مقوما بل التشخص في الحقيقة هو التشخص فلا منافاة بين ما ذكره
الشارح في تعليقاته على التجريد من قوله بل التشخص هو نحو وجوده الخاص وبين
ما قاله الفارابي من ان التشخص هو الوجود الخاص **قوله** والعوارض والمعروضات
كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احد المقولات دفع لما ذكروه
من ان التشخص متشخص لا نوع له قال في تعليقاته على شرح التجريد وما ذكروه من
ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر
حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فلو كان في الممكنات
عندهم متشخص لا يكون له حقيقة نوعية انتهى وفيه نظر اذ المراد من الاول المنقول
ان كل ما يذكره ذاكر يصدق عليه واحد من المقولات لا ان كل ما يذكره ذاكر لا بد
ان يكون واحد منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل واذا كان
المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون في الممكنات متشخص لا يكون له حقيقة نوعية بل الدليل
الدال على خروج الجنس عن الفصل يجري بعينه هنا فانه خارج عن التشخص ضرورة
انه لا يجوز ان يكون جنس التشخص عين التشخص لانه من الاجزاء المتحدة مع التشخص وجودا
والمقولات متباينة كذا ذكره بعض المحققين في تعليقاته على حاشية التجريد ومن
هذا ظهر سر ما ذهب اليه حجة الاسلام والامام الرازي من تكفير الفلاسفة في هذه
المسئلة فانه اذا لم يكن لبعض الممكنات حقيقة نوعية فلا يلزم من ادراكها بالوجه
الكلي ادراكها بكنهها ولو لم يلزم خروج بعض المعلومات عن علمه بناء على ان الكلية
صفة الادراك وهل هذا الا نقص يجب تنزيهه تعالى عن ذلك وكيف يرجح
احد من العقلاء الا انه من الممكنات ما لم يدخل تحت مفهوم كلي فضلا عن حصوله وفيه تامل
فيه حتى تطلع على ما هو الحق ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان معنى الاتحاد بالذات
والتغاير بالاعتبار في العلم والمعلوم ان الحاصل في العقل لو عري عن اعتبار حصوله

في العقل وكونه موجودا طلبا لا تحرر مع الموجود العيني المعلوم في الاعتبار داخل في ماهية
العلم والا فاختلافهما بالحقيقة امر معلوم كما يفهم من ظاهر كلام شارح الاشارات
حيث قال السماء المعقول ليس السماء الموجود وبهذا يندفع اتحاد التصور والتصديق نوعا
عند تعلق التصور بالتصديق كما ذكره بعض المحققين من المتأخرين في تعليقاته على حاشية
المطالع فلا يرد ان التشنيع لا يندفع عن الحكماء بجعل الكلية والجزئية صفتي العلم دون
المعلوم بناء على اتحادهما بالذات **قوله** الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي الى
الارادة الكلية والشعور الكلي لا ينبعث عنه الشعور الجزئي والارادة الجزئية وصدور
الجزئي يتوقف على الاخيرين بناء على ان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السوية **قوله**
فقد صرح بعضهم آه قال في تعليقاته على شرح التجريد صرح بهمنيار في التحصيل بان المعلول
الذي لا مثيل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأي كلي وح
يتوجه المنع فيه الى توقف الفعل على التصور الجزئي مطلقا انتهى وتحقيقه ان يكون
الانحصار بحسب الذات بان يمتنع لذاته فرد آخر يطابق المعية والبدلية لان الكلام
قبل تحققه فالانحصار في الواقع لا يفيد في دفع لزوم الترجيح بلا مرجح فالشمس مثلا
فرض على تقدير القول بامكان تعدد افراد وتحققها على تقدير القول بامتناعها
لكن يظهر من توضيح الشارح ان الانحصار في الواقع وان امكن الاشتراك كاف
كما لا يخفى على المتأمل **قوله** ولكن يبقى انه يمكن من الفلك آه وما قيل في الجواب من ان
النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل
ان يقتضي امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لا يندفع ذلك بل يحتاج
دليل آخر كذا في تعليقاته على شرح التجريد والمراد بالامر الغير القار في الاول هو الارادة
الجزئية للحركة الجزئية وعدم كون الارادة قارا لعدم قرار افرادها وفي الثاني الحركة
بمعنى القطع والمراد بعدم قرارها ان لا تجتمع اجزاؤها في الحضور ونشأ الا يجتمع اجزاؤها
في الوجود مطلقا اذ لا وجود لها الا في الخيال ولا شك في عدم قرارها بهذا المعنى
كيف واجزاؤها انما تحدث في الخيال متعاقبة والمطلوب هو الاحتياج الى الارادة الجزئية
يحصل بهذا القدر ضرورة ان العلة التامة للشيء الغير القار بهذا المعنى لا بد ان تشتمل
على امر غير قار بهذا ولقائل ان يقول لا نسلم كون الارادة الكلية مطلقا كافية كما
يجوز حدوث ارادة جزئية عقيب الاخرى من الوهم كذلك حدوث ارادة كلية كذلك
فتأمل **قوله** والعلم بغيره من الممكنات يعني المعلولات فيكون علما حضوريا **قوله**
وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية اختلفت الاقوال في المثل الافلاطونية — مطلب في المثل الافلاطونية
فذهب الاكثرون الى ان المراد انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق ازلي قابل

قابل للتعقلات وهو المراد من الوجود المجرد الازلي الذي نقل عن افلاطون حيث
قال كبار الحكماء والعلماء انه اشتهر عن الطبيعيين ان للطبائع الكلية وجودا
مجردا ازليا وارادوا بالمثل الافلاطونية هذا المعنى فلا يستحق الابهام وبه يشعر كلام
الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال شوشوا افلاطون بتوهم ان القسمة توجب وجود
شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان
معقول مفارق ابدي لا يفسد وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود
المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة
هي المعقولة واياها يتناول العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه
فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان
المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسانية
معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى
المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق وقال الامام في الملخص
في المبحث الحادي والعشرين في المثل المنقولة عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة
نوعية من شخص باق ازلي ابدي ونحن قد نظرنا هذا القول في باب الوجود كما عرفته
وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود هذا الانسان فالانسان الذي
هو جزء هذا الانسان موجود والانسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة
المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات
العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد عند فساد هذه الاشخاص
المحسوسة فلا بد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض ونقل عن الامام الرازي
انه نقل في الملخص ادلة كثيرة عن ارسطو على بطلانه والجواب عن الاحتجاج المذكور عن
افلاطون وزعم بعضهم ان المثل الافلاطونية عبارة عن الصور المعلقة لانها كائنة
الثابتة في عالم الاشباح المتوسطة بين عالم العقل والحس لانه اكثر تجردا من الحس
واقل تجردا من العقول فانهم اثبتوا اربع عوالم عالم التجرد المحض بالحضرة الالهية وعالم — مطلب في العوالم الاربع
الانوار والعقول وعالم المثال والخيال وعالم الحس والشهادة وفيها ان المظاهر
قد يكون المرايا وسائر الاجسام الصقيلة وقد يكون الخيال وغيرها من القوى
الجسمانية وتلك الصور موجودة في تمثيل ينتقل بها والا لما اختلف رؤيتها باختلاف
مواضع النظر اليها والهيئة الثابتة في الجسم لا تختلف بذلك وليست ثابتة في الهواء
ايضا لانا قد نرى في المرآت شيئا اعظم من الهواء كالسماء والقول بالاشعة
باطل على ما قرر في موضعه وذهب صاحب الاشراق الى ان ما قال افلاطون

اشارة الى ان لكل نوع جسماني من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها
ربّا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته مدبر له حافظ اياه وهو المنمي والغاذي والمولد
في النباتات والحيوان والا لان لا يمتنع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات
والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفينا عن انفسنا والا لكان لنا شعور بها فجميع
هذه الافعال من الارباب والى تلك الارباب اشار عليه السلام ان لكل شيء ملكا
حتى قال ان لكل قطرة من المطر ينزل معها ملك وقال اتاني ملك الجبال وملك البحار
وتلك الارباب النورية هي المثل الافلاطونية ونقل عنه انه قال جميع الحكماء المتقدمين
من حكماء الفرس وغيرهم كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم
متفقين على ذلك واكثرهم صرحوا بانهم شاهدوها وحكي عن افلاطون انه قال
انه خلع الظلمانية النفسانية والتعلقات البدنية وشاهدها وقال ايضا الاكثر
رصد يتخلص واشخاص متعددة كبطليموس وابرخس ومن ضاهاهما من ارباب
الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية من الحركات وغيرها حتى تبعهم من تلاهم فيها كذلك ويتوقف
عليه علوم كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في شيء شاهدوه
من ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم هذا وكلام الصوفية ناظر الى هذا قال
الشيخ صدر الدين القونوي في تفسير الفاتحة ما ثم صورة الا ولها روح ثم هذا قول ما نقل
عن صدر الدين رسالته وخاتم النبوة انه قال ليس من فال واحد من الحصى ترقى تمامي الربع
سمع الله لمن حمده الخ يضع ويتلون من الملائكة يتبدرونها ثم المثال وان لم يستعمله
في الاصنام اي الاشخاص الموجودة في هذا العالم الا انه يستعمل في الارباب ايضا اذ
كما ان الصنم مثال للرب عالم الحس فكذلك ربه مثاله في عالم العقل فالاصنام لو لم توجد
في عالم الحس لم يوجد الارباب في عالم العقل وبالعكس كذا ذكره شارح حكمة
العين واختار هذا القول الاخير من الاقوال الثلثة قوله وظاهر عبارة الاشارات
يشعر بذلك حيث قال ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته
عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات
متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم متباينة او غير متباينة لا تثلم الوحدة
والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية كثرة سلوب وبسبب ذلك تكثرت الاسماء
لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى قوله ثم يلزم قيوميته اي كونه بريئا من
جميع انحاء التعلق بالغير والضعف وعدم الاحكام والمواد الوجودية كالهيولى وتوابعه
والمواد العقلية كالماهيات وغيرها مما يجعل الذات حاملا زائدة على التشخصات والعوارض
التي تصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما وهو مفعول يلزم وقوله عقلا بذاته لذاته

لذاته و حال من ضميره وقوله ان يعقل الكثرة فاعل يلزم وتقريره على ما ذكره المحقق
الطوسي في شرحه للاشارات ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة
للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته وتعقله للكثرة لازم معلول له
فتصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة بترتيب المعلولات
فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا
بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا يقدح في وحدة علتها الملزومة
اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر
الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي
تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة
فيه انتهى قوله ويتصور في حقيقة ذاته صورها هذا صريح في عدم قيام صورها بذاته
تعالى قوله وهو اولى اي تعقل الاشياء دفعة من غير حصول تكثر في جوهره او اتصاف
حقيقته بصورها بارتسامها وتقررها فيه على ما يدل عليه ظاهر عبارة الاشارات كما
سبق اولى بان يكون عقلا اي علما وادراكا فالعقل بالمعنى المصدري لتلك الصورة
التي هي بصفة على حقيقة ذاته معقولة بانفسها من غير حاجة له تعالى في تعقلها الى ارتسام
وتقرر في حقيقته فقوله من تلك الصور مفعول عقلا ومن بمعنى اللام وقوله من
عقليته مفضل عليه اي من عقليته تعالى لتلك الصور بنحو ما التقرر والارتسام وفي بعض
النسخ على من عقله اي عنده من عقل الفيضان والمفضل عليه يكون محذوفا على هذا فكيف
من هذا التقرير ان علمه بالاشياء نفس الاشياء قوله وكلام شارح الاشارات
يحوم حول ظاهر كلام الشفاء فان ما قرره شارح الاشارات هو ان علمه الحضوري
عين المعلومات على نحو ما فصله بقوله فان العاقل الى آخر ما ذكره ويمكن حمل كلام
الشيخ ايضا على العلم الحضوري الذي حققه صاحب المحاكمات قوله وجه الاولوية
هو انه يلزم على ظاهر الاشارات كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا للشيء واحد
وكونه تعالى محلا للكثرة وكونه متصفا بصفات غير سلبية ولا اضافية هذا ويحتمل
ان يكون المراد بقوله وهو اولى ان واجب الوجود اولى بان يكون عاقلا من تلك
الصور التي هي بصفة سواء كان بطريق فيضانها عنه تعالى او بطريق العلم الحضوري
وعلى هذا يكون علمه عين ذاته واليه اشار بقوله ظاهر كلام الشفاء موافق
قوله واعتبر من نفسك الخ رفع لاستبعاد كون العلم بالمعلول نفس المعلول
بان الصورة اي صورة في نفسك معلولة لك وتعقلها انت بنفسها من غير
ان يتضاعف فيك الصور مع انك لست علة مستقلة لها قوله بل انما يتضاعف

اعتبارات المتعلقة بذاتك اونبتك الصورة الاول اعتبار كونك عالما بتلك الصورة
بذي الصورة واعتبار كونك عالما بتلك الصورة بنفسها والثاني اعتبار كون تلك
الصورة فنكشف بها المعلوم عندك واعتبار كون تلك الصورة فنكشف بها بنفسها
عندك ومن هذا علم حال التركيب قوله فلا نظيره آه دفع لما يتوهم من ان منشأ
العلمية للصورة بنفسها انما هو الحلول دون المعلولية ووجه الدفع ان الحلول
شرط في حصول تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلها بنفسها فلو حصل لك بوجه
آخر غير الحلول لحصل التعقل المذكور قوله واذ قد تقدم هذا فاقول آه اي اذا حصل
الشارح ظن المتكلم مطلوبه بالمقدمات الخطابية السابقة برهن على المطلوب
بانه قد ثبت ان المبدا الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلولية والعلم
بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس
تعقله فانه لما كانت العلتان متحدتين لزم ان يكون المعلولان متحدين اي انه
وكان تغاير العلتين ليس الا بالاعتبار كذلك تغاير المعلولين كذا نقل عنه
قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية آه دفع لما يقال ان كون علمه تعالى حضوريا يشكل
بالمعدومات وتحصيل ان مثل المعدومات متقررة في جواهر العقلية وهي التي تقرر
فيها حاضرة عنده تعالى فلا اشكال قوله من غير لزوم محال من المحالات التي ذكرها
المحقق الطوسي في شرح الاشارات فيما رد على الشيخ من كون الشيء الواحد قابلا
وفاعلا لشيء واحد وكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية والسلبية وكونه
محلا لمعلولاته المتكثرة تعالى عن ذلك وكونه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل
بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك قوله قلت هذا الكلام آه محصل الايراد
الاول ان قياس المحقق الاول على الصورة القائمة بالنفس لا يتم فافهم قوله بل
يكاد يكون مصادرة لان المدعى وهو الحصول بالصدور اي الحصول عين التعقل
يستلزم كون الصادر علما وقد انجر آخر الكلام الى تصريح هذا الدعوى في الدليل
ولعله لاجل ذلك اخذه بوجه الصدور وان كان اعم وبالله التحقيق قوله فحكم
لان الفاعل قد يوجب المعلول وحده بلا شرط موقوف عليه بخلاف القابل كذا
قالوا قوله بحكم بحثنا يظهر من المقدمات السابقة قوله اذ المعلول الاول
بالاعتبارات الثلثة آه قال في حكمة العين والعقل الاول الصادر من المبدا
الاول باعتبار الامكان لذاته والوجود من غيره وله ماهية جوهرية فيصدر عنه
باحد هذه الاعتبارات هيولى الفلك وبواسطتها الصورة الفلكية ويصدر عنه
بالاعتبار الاول عقل وبالاعتبار الثالث النفس الفلكية انتهى والظاهر انه يريد باحد

باحد هذه الاعتبارات الامكان وبالثاني الوجود اللازم له من غيره الذي هو المبدا
الاول وبالثالث ماهيته الجوهرية القائمة بنفسها ومن اراد التفصيل فعليه بشرح
حكمة العين قوله فضلا عن تعقل تلك الجواهر وذلك لان علمه تعالى بها موقوف
على حصولها في تلك الجواهر وهو ظاهر فلا يلتفت الى ما قيل ان الشيخ محي لانه يصادم
البديهة قوله على ان ارتسام صور الجزئيات المادية آه يمكن دفعه بان مرام المحقق
الشارح لمذهب الفلاسفة في علمه تعالى بالجزئيات المادية قوله وليست تلك الالات
بل نفس تلك الجواهر المجردة المعلولة لذاته بذاته الظاهر ان هذا اشارة الى اعتراض
آخر ومعناه انه لو فرض ان الالات الجسمانية عند الجواهر المجردة حتى يرتسم فيها صور الجزئيات
المادية لا يلزم ايضا كون علمه بجميع المعلولات عين المعلومات بناء على انه مبني على كونها
معلولة لذاته الصورية غير صورة ذلك الصورة والالات ليست كذلك بل نفس تلك
الجواهر المجردة ايضا بناء على امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا بذاته لاكثر من واحد
ويرد عليه انه خلاف ما هو التحقيق كما سبق نقله عن الشفاء وشارح الاشارات ايضا
ولو جعل قوله وليست تلك الالات تتمة للسابق يعني ليست تلك الالات حتى
يرتسم فيها الماديات ويكون المرتسم فيها انه لو اريد ان نفس الجواهر المجردة حاضرة
عنده ازلا وقوله بل نفس تلك الجواهر اشارة الى اعتراض آخر فيرد عليه انه لو اريد
ان نفس الجواهر المجردة المعلولة لذاته بذاته مخصوصها له تعالى عين عقله تعالى اياها
دون الصور اي صلة فيها فلا يكون معلومات له تعالى كالجواهر فهو ايضا خلاف
التحقيق من استناد الممكنات كلها اليه ابتداء وكون كلها معلومة له تعالى ولو اريد
ان الجواهر معلولات لذاته باستقلال الذات بخلاف الصور فان الذات ليس مستقلا
ولو كان المؤثر فقط فيرد عليه لم يشترط احد هذا في المعلول لكونه معلوما للفاعل ولو
اريد انها معلولة من حيث الذات لا الذات والاعتبار معا فلا يكون تلك الجواهر
معلومة بذلك الاعتبار فيرد عليه انه لم يشترط احد في كون المعلول علما صدوره
الاعتبار فيا ليت شعري ماذا اراد الشارح بهذا الكلام فان كثيرا من كلماته رموز
لا يتلقى بالقبول ولا تصريح بالرد كما نقل عن بعض تلامذته انه قال كذلك في تعليقات
كتبها على بعض مواضع حاشية الشارح على الشرح الجديد للتجريد قوله الثاني منها نقض
اجمالي بلزوم الفساد وهو عدم صدور المعلول الاول بالاختيار قوله يتوقف
عليها الاختيار قيل عليه انه يظهر من كلامه هنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف
على القدرة ولم يثبت صفة اخرى وراء السبعة والثمانية وايضا يظهر منه تغاير
الاختيار هنا وتفسير القدرة بما سيجيء بعضها انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

ان القدرة والاختيار صفة واحدة والقول بان القدرة ههنا وقع في البين لا ينفع
في حسم مادة الشبهة فلان الاختيار لا يتوقف على الارادة بل بالعكس ط واجيب عنه
بان المراد يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار
في العبارة مسامحة هذا ويمكن ان يقال ان المراد من الاختيار تعلق القدرة والارادة
لا ينافي توقفها على الصفات الثلثة فان تقدمها عليه بالذات او مجموع الثلثة
وتوقفه على كل واحد منها ظ الا انه مناف لتفسيرين كما ذكره القائل فتامل قوله
والا لزم الدور او التسلسل الاول على تقدير كون الاختيار الموقوف والموقوف عليه
واحدا فهو محصل الدور او على تقدير المغايرة وعود السلسلة فهو حقيقة الدور
والثاني على تقدير عدم السلسلة قوله لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
وايضا يلزم التكثر في الصفة الحقيقية وهي العلم كذا قيل وفيه تامل قوله فيلزم
ان يكون للحوادث وجود ازلي في علمه تعالى زاد بعضهم فيلزم تكثر الصفة الحقيقية
تعالى عن ذلك بل عدم تناهيها لينطبق الجواب بانه يعلمه البسيط الاجمالي يعلم
جميع الاشياء على السؤال ثم اورد عليه انه لا يلزم من صدور الممكنات عن الواجب
بالاختيار ووجوب سبق العلم على الافعال الاختيارية وجود الممكنات في
الازل بل يلزم ان يكون لها وجود في علمه قبل الحدوث كما في افعالنا الاختيارية
وان تشبث بامتناع نفي العلم عن الواجب تعالى في وقت فهذه المقدمة
كما فيه في اثبات الوجود العلمي للحوادث في الازل فلا حاجة الى المقدمة قال الفاضل
اقول الظاهر ان هذين السؤالين لدفع الاعتراض الثاني من على المحقق الطوسي
المبني على كونه تعالى فاعلا بالاختيار في جميع معلولاته وسبق العلم على الافعال
الاختيارية كما يدل عليه قوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك اه فحاصل السؤال
الاول انه يلزم ح قدم الحوادث بناء على وجوب سبق العلم على الافعال الاختيارية
فيلزم وجود الحوادث في علمه تعالى في الازل فيجب قدمها لقدم علمه بناء على
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ولا يجوز قيامها بذاته تعالى لان الوجود العلمي
المبني على حدوثها حتى يقال ان قدمها في ذلك الوجود قدم بصفاته تعالى
لانه يلزم التكثر على ذلك التقدير والجواب انه يعلمه البسيط الاجمالي يعلم جميع الاشياء
فيجوز قيامها به في الوجود العلمي لعدم لزوم التكثر وقدمها باعتبار هذا الوجود
قدم بصفته تعالى فظهر انطباق الجواب على السؤال والاحتياج الى المقدمتين
المكتفين للزوم الفساد المذكور وهو قدم الحوادث وبالجملة اشتراك الشارح
ههنا العلم بالحوادث بالاختيار في ايجادها واثبات ازلية العلم بها بعد اثبات

اثبات اصل العلم بها بالاختيار ظاهر فتامل ويمكن ان يكون هذا سؤالا بلزوم
المحذورات احدها لزوم تكثر صفاته الحقيقية والثاني قدم العالم والثالث
وجود الامور الغير المتناهية ولم يكن في الجواب اشعار بدفع الثاني لظهور ان قدم
العالم في الوجود العلمي قدم صفة من صفاته ويمكن ان يكون هذا سؤالا واردا
من اثبات علمه تعالى بكلا التقريرين وبعد تحقيق الجواب بين فساده على تقرير
شارح الاشارات وبين جريانه على سياق المتكلمين وما ينبني على مذهب
الحكماء فافهم قوله او ينتهي الى وجود واجب وكلاهما محال اي الى وجود يكون
صدوره عن الواجب الوجود واجبا فلا يكون بالنسبة اليه مختارا وكون الانتهاء
الى هذا الوجود محالا مبني على الاصل الذي بني عليه الاعتراض الثاني على المحقق الطوسي
وهو انه تعالى فاعل بالاختيار في جميع معلولاته لكان او وقع بالمقصود اذ
المقصود من هذين السؤالين دفع تلك القاعدة لدفع الاعتراض الثاني
على ما يظهر من قوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك على التقرير الذي قرره
شارح الاشارات فتامل فيه قوله واعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات
موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه بها قوله جار على سياق
مذهب المتكلمين وهو كون صفاته تعالى زائدة على ذاته وح اي حين جار على
مذهب المتكلمين واجرى التحقيق المذكور يكون علمه تعالى اه قوله ومعنى العلم
الاجمالي ان يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل الكل عند المدرك
دفعة واحدة بصورة واحدة بسيطة منحلة الى الصور كل واحد عند تدقيق
النظر فكل واحد منها ملحوظ اجمالا لا تفصيلا حتى يلزم الصور المتعددة الغير
المتناهية قال ابن سينا ان الشيء اذا ارتسم في العقل فان كان ملاحظا للعقل
متميزا عنده فهو التفصيل وان لم يكن كذلك فهو الاجمال ثم قال اذا حصلت الحقيقة
معقولة حصلت وقد حضرت الاجزاء بالاضطرار في العقل ولا يجب ان يكون الاجزاء
ملاحظة منفردا بعضها عن بعض بل ربما لا يلاحظها بسبب ذهوله عنها والتفاته
الى شيء آخر لكن يكون عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاجزاء هذا ونظيره
من الاحساسات كما اذا راينا اشياء كثيرة دفعة فلا شك انا نجد في ابتداء الامر
حالة اجمالية ثم اذا حدقنا النظر الى كل واحد حصل حالة اخرى نفصلها ونميز
بعضها عن بعض تلك الحالة مع ان الابصار في الحالتين واقع فالحالة الاولى
شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالتفصيلي واعلم ان الامام الرازي ابطل العلم
الاجمالي بوجهين الاول لا تحقق للعلم الاجمالي بل لا بد من العلم بالاجزاء على سبيل

مطلب في العلم الاجمالي والتفصيلي

التفصيل عند العلم بالمركب والا لزم احد الامرين اما عدم العلم بالاجزاء عند العلم
بالمركب واما العلم بالاجزاء على تقدير عدمه وكل منهما باطل بيان اللزوم انه اذا
علم المركب مجملا اجزاؤه فلا يخلو اما ان يكون العلم بالاجزاء حاصلا اولا فان لم يكن
لزم الامر الاول وان كان العلم حاصلا بالاجزاء يكون تلك الاجزاء متميزة في الذهن
فيكون العلم حاصلا بامتيازها عن غيرها فيكون معلومة تفصيلا وهو الامر الثاني
وجوابه انا لا نسلم ان العلم بالاجزاء يستلزم العلم بامتيازها فانه لو استلزم للزم
من العلم بالامتياز العلم بامتياز الامتياز فيلزم من العلم بشيء العلم بامور غير متناهية
وانه محال تحقيقه ان هذا الوجه مبني على ما فهمه المتاخرون من العلم الاجمالي والتفصيلي
من ان العلم الاجمالي هو العلم بالشيء مع عدم العلم بامتيازه عن غيره والعلم التفصيلي
هو العلم به مع العلم بامتيازه عن غيره وهو ليس بشيء اذ ليس هذا اختلافا في
نفس العلم بل هو اعتبار انضمام علم آخر اليه وعدم انضمامه اليه وكما يعتبر العلم
بالشيء مع العلم بامتيازه ومع عدمه يمكن ان يعتبر مع العلم بسائر لوازمه وملزوماته
له ومع عدمه فالصواب في تفسير العلم الاجمالي والتفصيلي ما حقق من كلام الشيخ كذا ذكره
سيد المحققين قدس سره في حاشيته المطالع والحاصل انه ان لم يحصل لبعض الاجزاء صورة
في الذهن عند العلم بالكل لم يكن العلم بالكل مستلزما للعلم باجزائه وان حصل لكل جزء
صورة فيه فهو العلم التفصيلي والاول باطل فتعين الثاني وهو ان العلم به يستلزم
العلم باجزائه مفصلة واجيب عنه بان حصول صورها لا يستلزم كونها معلومة
تفصيلا اذ ربما كانت غير ملتفت اليها وبيان ذلك ما قالوا ان اذا قصد تصور
شيء قصدا اولا فاذا حصل صورته في ذهنه لاحظه وميزه عن غيره والتفت
اليه ممتازا عنده عن غيره كما يشهد به الوجدان واذا لم يقصد كذلك وحصل
في ذهنه فربما لم يلاحظه لم يميزه عن غيره ولم يلتفت اليه قصدا والاول هو العلم
التفصيلي والثاني هو العلم الاجمالي ثم انه اذا قصد تصور المركب فلا شك ان مقصوده
بالقصد الاول هو ذلك المركب واما اجزاؤه فهي مقصودة له بالقصد الثاني على
قياس الموجود الخارجي فان الموجد اذا اراد ايجاد مركب كان مقصوده الاول
ذلك المركب اذا حصل في العقل لكنه لا بد من ايجاد اجزائه فهي داخلة في مقصوده
ثانيا فظهر ان المركب اذا حصل في العقل وكان ملحوظا مقصودا بذاته كان اجزاؤه
مرتسمة فيه قطعا لكن لا يكون ملحوظة متميزا بعضها عن بعض عند العقل
بل ربما يكون عنده حالة بسيطة هي مبدأ لتفاصيل تلك الاجزاء بلا اكتساب
جديد فاذا وجه ذلك المتصور عقله الى الاجزاء كانت فيه مفصلة وعلم من هذا ان

ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل راجع الى نفس العلم بالشيء لا الى انضمام
علم آخر اليه فان المعلوم بنفسه قد يكون ملاحظا بالقصد ممتازا عن غيره امتيازا
تاما وقد لا يكون كذلك مع كونه معلوما في الحالين هذا ما ذكره سيد المحققين
قدس سره ولا يخفى ان كون علمه تعالى صورة واحدة منحلة الى صور الاشياء
كما في العلم الاجمالي على ما قاله الشارح من كون العلم واحدا والمعلوم متعددا
مشكل اذ يلزم حينئذ اما انطباق صورة واحدة على اشياء متباينة واما عدم
معلومية جميع الاشياء له تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قلت ان هذا صورة الكل
المجموعي ولا يلزم وجود الاحاد فيه بالتفصيل انما يلزم لو كان ملحوظا بالبال الصورة
الكل وفرق بين الاجمال والتفصيل بالالتفات وعدمه كما في ابصار جماعة
من البعيد ثم تحديق النظر اليها فان المبصر في الحالين هو الجماعة قلنا ان العلم
الاجمالي على ما قالوا فوق مرتبة العقل بالفعل الذي هو القوة المحضة ولا يخفى ان
بعد هذه المرتبة هي مرتبة الكشف كما يعلم من بيانهم لمراتب النفس التي هي
هي الاخطار بالبال فكيف يمكن ان يقال ان الاجزاء في هذه ليست مخطرة بالبال
ولو سلم فالقول بعدم الاخطار في الواجب اثبات النقص في معلوماته تعالى يجب
علمه تعالى لا يخفى ما فيه اللهم الا ان يقال كون علمه تعالى اجماليا ليس الا بمعنى
ان العلم واحد والمعلوم متعدد وكما ان كل واحد منها ملحوظ وملتفت له تعالى
بالذات واحد هو عين ذاته العلم واحضاره كذلك وتشبيهه بابصار جماعة
دفعة من غير تحديق النظر ليس تشبيها من جميع الوجوه بل هو مقصور على وجه
ومبعد من ان يخرج على ما هو شان امثال هذا التشبيه في امثال هذا المطلب قوله
من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا قال المحقق
الرازي في شرح المطالع في تمثيل العلم الاجمالي كما اذا سئل عن مسئلة معلومة
لنا فقبل الشروع في الجواب نجد لانفسنا حالة بسيطة هي مبدأ لتفاصيل المعلومات
التي في تلك المسئلة واذا شرعنا في الجواب ميزنا المعاني واحدا واحدا فكانت
واضحة عند العقل متمايزة ولو تاملنا قليلا وفتشنا احواله نجد اكثر معلوماته
كذلك لا تفصيل لاجزائها عنده لكن له الاستحضار والتفصيل فتوهم الشارح الجديد
ان العلم الاجمالي علم بالقوة حيث قال وليس ذلك بالقوة المحضة فانه عنده حالة
بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة من كل وجه بل هو علم
بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وبالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها
وقوله فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك لا معناه ان توهم الشارح الجديد

سا قط فان المجيب قد ترك الحالة التي على المتبادر المشتملة بجميع اجزائها بالفعل ولئن سلم
ان العلم بكل واحد من الاجزاء بالقوة فلا نسلم ان الحال في المتمثل له كذلك لان الغرض
من المثال انما هو توضيح وتقريب الى الفهم فلا يضر عدم مطابقته للممثل الذي يكفيه
المناسبة في الجملة وتحقيق انه كما ان تلك الحالة البسيطة مبداء لتفاصيل تلك المسئلة
في الذهن كذلك العلم الاجمالي فيه سبحانه وتعالى مبداء لتفاصيل الاشياء وحصولها
في الخارج قوله وقد تحقق ذلك اي كون العلم الاجمالي علما بالفعل او كون الغرض
من المثال هو التوضيح وقولهم التمثيل ايراد فرد من افراد الكلي لا يضر حمله على سبيل
التغليب بخلاف التنبيه فانه جزئي يذكر لاثبات الكلي عنده والاول انسب بقوله
في الكتب العقلية قوله فيبقى ان تلك الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة
بانفسها او بذاته تعالى اي لا تخلو عن هذين الشقين باعتبار الوجود العلمي لامتناع
كون وجودها عين علمه الذي هو عين ذاته تعالى على مذهب الحكماء اذ يلزم
اما كون ذاته شيئا للعالم والاتحاد معه بالحقيقة وكلاهما محال تعالى عن ذلك علوا
كبيرا هذا على ما ذهب اليه ارباب الظواهر واما على ما ذهب اليه العارفون القائلون
بوحدة الوجود وانه لا شيء حقيقة في الوجود الا الله فيجوز ان يكون وجود الممكنات
في علمه تعالى عين علمه الذي هو عين ذاته فان علمه بذاته الذي هو عين ذاته عين
العلم الاجمالي بجميع معلولاته فصور الاعيان التي هي ماهيات الاشياء وحقائقها
ويسمونها بالاعيان الثابتة عكوس وتجليات ومظاهر لعلمه بذاته الذي هو عين
ذاته فلا يتصور فيها الحلول والارتسام لانقضائها المقررة في حال علمه بذاته
مع علمه لمعلولاته اي ذاته مع معلولاته وهذا الكلام يعلو عن طور علم الكلام
ولذا لم يلتفت اليه الشارح على ان تحقيق الشارح على ما ذهب اليه العارفون ايضا
هو كون علمه تعالى حضوريا على ما بينه في تعليقاته على الزوراء قوله وعلى تقدير
هذا الوجود وتحققه فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود بذاته تعالى تكثر صفاته
الحقيقية كذا ذكره بعض الناظرين وفيه تامل اذ تكثر الصفات الحقيقية امر لازم
على سياق المتكلمين والكلام فيه فالظاهر ان هذا القول لدفع توهم وجود
الامور الغير المتناهية في علمه تعالى حتى لا ينتقض برهان التطبيق به فلا تغفل
قوله ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المحققين اه قد استوفينا
هذا البحث فيما سبق الا انه سنح لنا هنا في وجود المعلومات في علمه تعالى على مذهب
المتكلمين والحكماء على الاحتمال الذي ابداه الشارح الجديد قدس سره فلا باس
بذكره فاقول كما ان المرآت سببا للانكشاف في سبب العكوس الغير الموجودة على

على قول الاشاعرة كما قرر كذلك علمه تعالى سواء كان غير الذات او عين الذات
سبب للانكشاف في سبب صور المعلومات اي صلاحيته في علمه كما ان العكوس
لا وجود لها كذلك المعلومات اي صلاحيته في علمه تعالى وكما ان العكوس غير قائمة
بالمرآت والالما اختلفت باختلاف مواضع النظر اليها كذلك المعلومات
في الوجود العلمي غير قائمة بشيء ومن هذا تبين انه لا يلزم التعلق بين العلم والمعدوم
الصرف ولا التكثر في ذاته تعالى ولا قيام شيء بذاته تعالى على مذهب الحكماء حتى
يكون شيء واحد فاعلا وقابلا ولا تعدد القدماء لانها موجودات علمية
لكن يبقى انه يلزم القول بامور غير متناهية متقررة في علمه والاجمال في العلم
لا يستلزم الاجمال في المعلوم الذي هو الغاية بحيثية العلم على الاحتمال المذكور اللهم الا ان
يقال انها في تلك الوجود اعتبارات محضة لا تحقق لها كما يظهر من تشبيهها بالعكوس
فتامل وانصف ولا تجعله شبيها بعاد حتى لا يبعدك عن المرام بمحض الجدل فان مقال
هذه التشبيهات ثم مقال هذا المطلب مقربة من وجه ومبعدة ان جرى على
ما ذكره الشارح في الزوراء واشرنا اليه فيما سبق قوله ولا يمكن حمل المثل
الافلاطونية اه دفع لتوهم ان يقال القول بوجود الاشياء في علمه تعالى قائمة
بانفسها قول بالمثل الافلاطونية وهم يبطلونها فلا يمكن توجيه كلامهم بالقول
المذكور قوله وجه الدفع ان المثل الافلاطونية جواهر مجردة موجودة في الخارج
قائمة بذاتها بخلاف ما جرى في الممكنات فانها وان كانت قائمة بذواتها
الا انها ليست موجودات في الخارج كالمثل بل موجودات علمية فلا يمكن حمل
المثل عليها واما كون المثل جواهر وكون المعلومات اعم فغير مانع عن الحمل
المذكور لان القول بتحقق جميع افراد الاعم يستلزم القول بتحقق جميع افراد
الاخص ايضا قوله وهذا اقرب اي الى القبول والحق مما قيل ان علمه اه
وفيه اشارة الى ما فيه حيث لم يقل وهذا هو الحق او وهذا هو الصواب قوله
وذلك لان كون العلم بالعلة اه علة قريبة ما قاله وبعد ما قيل قوله ولو
سلم انه كذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لان العلة
والمعلول متباينان ولا يجب ان يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالاخر
فان قلت انهما باعتبار وصفيهما متضايفان مشهوران قلت ان المتضايفين
يكونان معا تعقلا وتحققا مشهوريين او تحقيقيين قوله واعلم انهم ذكروا
اه هذا عود الى الدليل المذكور للانطواء لبسطه بدليل اخر قوله ولو صح ما ذكروه
لامكن ان يقال اي ان يثبت المطلب بدليل اخر غير ما ذكروه وهو ان يقال ان من جملة

احوال اه اذ لا فرق بينهما في اثبات ذلك المطلب على ما لا يخفى هذا القول باطل اذ يلزم
ح من علمنا بذاتنا علمنا بجميع الاشياء كما ذكره وما ليس بصحيح **قوله** وفيه ما اشرنا اليه
بقوله والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم حصولي صادر عنه بالايجاب و
وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة
قوله ولنا في تحقيق مذهبهم كلام يعلو عن طور علم الكلام قال في الزوراء ليس
المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شان من شيونه
ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته ثم قال فالمعلول اذن ليس الا اعتبارا
محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة على النحو الذي نسب اليه كان له تحقق وان اعتبر
ذاتا مستقلا كان معدوما فالغلط في ذاتا على حدة كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل
ذلك مقياسا لجميع الكمالات تعرف قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة
الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ايضا هذا وبعد هذا الكلام تنكشف اسرار من جملتها سر علمه
سبحانه وتعالى ويكون حضوريا بلا دغدغة على ما بينه اه رح في تعليقاته على
الزوراء ويمكن ان يكون عين ذاته على ما بينا فيما سبق **قوله** بل يكون مع اعتبار قيد
عالمية ذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالمية بذاته مع قيد الاول اعتبار للقيد
في العالم والثاني في المعلوم وهكذا اذا اعتبر في كل قيد غير ما في الاخر وكل التقادير
باطل اذ الكلام في عالمية الذات ومعلوميته لا الا باعتبار ولا شك انه اذا قيل
هذا الشيء باعتبار عالم بنفسه من حيث هي او هذا الشيء بنفسه من حيث هي عالم به
باعتبار او باعتبار عالم به باعتبار اخر فهو يرجع بالحقيقة الى عالمية الا اعتبار او
معلوميته او كليهما فان قلت الحاضر عنده او الحاضر او كليهما انما هو مجموع الذات
والاعتبار معا فلا محذور لان الذات مع القيد متحدة مع الذات من حيث هي
قلت فيكون الذات ايضا كذلك في ضمن المجموع فيعود المحذور وهو ان حصول الشيء
عند نفسه يستلزم مغايرة الشيء لنفسه **قوله** ونفي النسبة قد يكون للوحدة اه
ونظيره صدق السالبة فانه كما يتحقق لوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك
يتحقق بانتفاء الموضوع **قوله** وايضا لا محذور فيه ان يكون الذات مع قيد اه
فيه ما ذكرناه سابقا اللهم الا ان يقال حكم المجموع قد يخالف حكم الاجزاء فان قلت
اذا كان المجموع حاضرا فلا بد من حضور كل واحد من الاجزاء على ما يشهد به
البديهة قلت هو كذلك في الحاضر ولكن لا نسلم في الحاضر عنده فيجوز ان الذات مع قيد
عالم به من حيث هي وهذا بناء على اختيار اه رح لهذه الصورة ههنا بالذكر فتامل
قوله وتقدم الشرطية بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع فانهم ذهبوا الى

ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر
الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فلا يصح عندهم ترك الفعل وهذا عندهم مبني
على ان ايجاد الفعل بالنسبة اليه اولى من تركه وتحقيق ذلك بيت تابعه
ونال في خطبة صاحب روى زبارا اه والحق ان المشية اللازمة لذاته انما هو
المشية المتعلقة في الازل بوجود المقدورات في لا يزال حتى يكون منفردا
بالقدم الزماني فانه من خواص الالوهية **قوله** وامتناع الترك بسبب الغير وهو
علمه بان الترك نقص **قوله** كما ان العاقل يمتنع عنه كلما قرب الكبيرة اه قال
الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا بخرق الان
الماء عنده ويقعه على وجهه ويحفظ في الافعال الطبيعية **قوله** لان المقتضي
لقدرته هو الذات والمصحح اه هذا دليل لعموم القدرة سائر الممكنات على ما نقلهم
من المواقف وشرحه قال فيهما قدرته تعم سائر الممكنات اي جميعها والدليل
عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح
للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة
الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على
كلها وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس شيئا
وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف
في نسبة الذات الى المعلومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وان المعدوم
لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاصها ببعض مقدوريته تعالى
دون بعض كما يقوله الخصم فيجوز عند الاعتزال جاز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات الثابتة الممكنة مانعة عن تعلق القدرة به وعلى قانون
الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون
نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء انتهى واما اصل القدرة فقد استدل عليه
من حدوث العالم بان ايجاب العلة يستلزم قدم المعلول وقد تفرد المصنف رح ببيان
لهذا المطلب من غير احتياج الى حدوث العالم ان اردت الاطلاع فعليك بالنور
وشرحه **قوله** ولان الامكان مشترك بين الممكنات اه دليل آخر ايضا على
عموم القدرة كقوله ولان النسبة على البعض تحكم اه **قوله** وقد ثبت انه فاعل
بالاختيار اه اورد عليه بان اختياره في جميع الممكنات اول المسألة وان اراد
اختياره في الجملة فمسلم لكن لا يلزم منه انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى اختيار
في الجميع لجواز ان يصدر عنه تعالى شيء بالاختيار على ما دل عليه حدوث العالم

ثم يصدر عن ذلك الشيء الأشياء الأخر بالآخرة أو عن الواجب بسبب ذلك الشيء كما
يلزم فعل الفعل بحيث لا يستطيع على ترك الفعل البتة وأجيب بأن المراد بالإجبار
أعم من أن يكون بواسطة أو بلا واسطة وأقول لا احتياج إلى هذا الجواب بعدما
قرر بأنه لا مؤثر في الوجود إلا هو وأن الممكنات مستندة إليه تعالى ابتداء وعلى
هذا كان الأولى ابتداء أن يقول من الاستناد إلى الواجب بدل الانتهاء ويكون
المتبادر منه الاستناد ابتداء على ما ذهب إليه الأشعري ثم إنه تعالى موجب بالنظر
إلى الصفات كما يقول الأشاعرة من أن صفاته تعالى صادرة عنه بالإيجاب
والموجودات الباقية من الممكنات بالاختيار فالمراد بالممكنات بالاختيار ما عدا
صفاته قوله فعل الله تعالى ومقدوره زاد قوله ومقدوره لأن الأفعال
الاضطرارية ولو كانت خارقة للعادة لا تدل على التصديق كما لا يخفى قوله
إذ الإرادة مدلول الأمر أو لازمة له أورد عليه أنه إن أراد أن يستدل من نفي
كون الشرور والمعاصي مأمورا بها على عدم كونها مرادة له تعالى بأن الإرادة
إما مدلول الأمر فيلزم من انتفاء الأمر انتفاؤها فصحيح أن يقول بدل قوله أو لازمة
أو ملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الأمر انتفاء الملزوم الذي هو الإرادة
أو يترك قوله أو لازمة لأنه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وأجيب عنه
بأن الإرادة لما كانت لازمة للأمر أو ضد الشرور والمعاصي مرادين ضرورة امتناع
إرادة الضدين أقول على هذا الجواب لا يكون الاستدلال بنفي الأمر في الشرور
والمعاصي على نفي كونهما مرادين بل بوجود الأمر في ضدهما نعم لو استلزم انتفاء
الأمر في أحد الضدين وجوده في الآخر لأمكن تنزيل عبارة الشارح على ما ذكره المجيب
وليس كذلك ويحمل على غلط النسخ يأباه قوله في الجواب أن الأمر قد ينفك
عن الإرادة فإنه نفي لملزوميته لا لازميته وحمله على تحقق الإرادة بدون الأمر
لا يخلو عن تمحل بقي ما يقال قوله والرضاء هو الإرادة أجيب عنه بأن الرضا ترك الاعتراض
والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به وكأن الشارح لم يتعرض لهذا
الجواب لظهور الفرق بين الإرادة والرضاء وعن الخطاء كما سيعلم إن شاء الله تعالى
قوله ورد عن الثاني أن الواجب هو الرضا بالقضاء إلى قوله لا باعتبار الذي محل
يعني أن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى
إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به باعتبار النسبة الثانية دون الأولى والرضاء
بالعكس قال الفرق بينهما ظاهر إذ لا يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر إذ لو صح ذلك لوجب

كلامه م

لوجب الرضاء بموت الأنبياء وهو باطل إجماعا فائدة قضاء الله تعالى عند الأشاعرة
هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وأما عند
الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون
على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ
لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة
عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء وأما
المعتزلة فينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد
ويثبتون علمه بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار
العباد وقدرتهم هذا فإن قلت إذا كان العلم تابعا للمعلوم فكيف يتصور
كونه فعليا وسببا لوجود المعلوم على ما هو مذهب الأشاعرة وبينه الشارح
في رسالته الجديدة قلت العلم من حيث إنه حكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء
لوجود المعلوم وعلية فيه لكنه من حيث إنه يصير وسيلة إلى اختيار الفاعل
وإرادته يكون له سببية وعلية في الوجود فكونه تابعا لنفس المعلوم لا ينافي
كونه سببا لوجوده صرح به سيد المحققين في حاشيته على شرح القديم للتجريد قوله
ومع قطع النظر عن ذلك الحسن والقبح عقليان عندنا فلا يكون خلق المعاصي
متصفا بالقبح في نفسه حتى يكون خالقها فاعلا للقبيح فيلزم فيكون منكرا بل هما
شرعيان حاصلان بأمر الشارع ونهيه تعالى ولا يجب عليه شيء فيفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد قوله قلت ويلزم في المثال المذكور هذا إيراد على الجواب الأول
والثالث لابتنائهما على الفرق بين الإرادة والأمر وحاصله أنه يلزم في الفرق المذكور
أن يكون المطيع عاصيا فإن العبد إذا خالف السيد في أمره مع أنه أتى بما يرضاه
يكون عاصيا على ما ذكروا مع أنه إذا خالفه ولم يأت بالمأمور يكون مطيعا
لإتيانه بما يرضاه وكذا يلزم كون العاصي مطيعا فإن العبد إذا أتى بما يرضاه
السيد مع أنه خالفه يكون مطيعا ومع أنه إذا أتى بما يرضاه ولم يأت بالمأمور
يكون عاصيا لعدم إتيانه بالمأمور ومخالفته له في أمره قوله ولا شك
أنه لو علم السلطان حقيقته أي لم يتم للسيد عذره في صورة المخالفة لأن السلطان
يقول إنما لم يأت بالمأمور لرضاك قيل أي لم يتم عذره إذا علم العبد رضائه
وإرادته أو كان للإرادة تأثير في فعله وإلا فقول السيد لا دخل لإرادتي في فعله
وتركه لأنه لا تأثير لها فيه ولا يعلمها أيضا فيما يخالف لأنها عادته لكن لا يضر

فيما نحن فيه لان المثل له وهو الواجب لارادته تاثير في فعل العبد بل اي قوله
ويمكن ان يقال اه حاصله التفرقة بين الارادة المبحوث عنها والرضا وعن التمييز
بين الامر الذي يوزن به الطاعة والمعصية والذي لا يوزن به فان الاول هو الامر التعبدي
التشريعي والثاني هو الامر التكويني الذي هو عين الارادة والرضا واعني بترك
الاعتراض انه يترتب على موافقة الاول دون الثاني اذا خالف الاول قوله وعند
العقل سفه الحي هو الدراك الفعال اي ما يصح منه الدرك والفعل فالحيوة في حقه تعالى
انما هو كونه يصح ان يعلم ويقدر ووافقهم ابو الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة
لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجيب عنه
بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة فانه لو كانت لصفة اخرى لزم التسلسل
في الصفات الوجودية هف فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه بصفة
اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح واجاب عنه المص في المواقف بان الحي ان ذاته تعالى
مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي بعلها الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح
من غير مرجح قوله وهو عندنا صفة زايدة على العلم والارادة اه لا دليل لهم يعتد به
على اثبات صفة زايدة على نفس الصحة فان جعل امر علة صحة العلم ليس اولى من نفس
صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل صرح به في المواقف
المص قوله وليس راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا نعلم بالبديهة
انا اذا علمنا شيئا علما تاما ثم ابصرناه انه يحصل لنا حالة اخرى مشتملة على الاول
هو الابصار وكذا السمع فكذا في حقه تعالى البصر والسمع صفتان زائدتان على
العلم بظاهر النصوص الا ترى انه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات ولم يثبت
بازايها صفة فيه تعالى فلو كان السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمهما حكم
سائر المحسوسات ولم يتعرض لاثباتهما بخصوصهما كما لم يتعرض لخصوص ادراكه
سائر المحسوسات وتسميته باسم مخصوص ولو رجع الصفات الواردة في النصوص
بعضها الى البعض ساغ مثله في الصفات الاخر كالقدرة والارادة والكلام على
ما ذهب اليه الكعبي وبالجملة الظهور وجه جمع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم
من بين سائر الصفات مع ان ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة والاحتياج الى الاستدلال
انما هو في حقنا قال الشارح في الرسالة الجديدة ليت شعري ما الباعث للشيخ
الاشعري على ذلك اي على ارجاعهما الى العلم مع شهرته وطريقته في الحمل
على ظواهر النصوص قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها لقصورنا

لقصورنا والتكليف انما هو بمعرفته بحسب الوسع فانهم انما كلفوا بان يعرفوه
بالصفات التي الفوها وشاهدوها فيهم مع سلب النقائص الناشئة عن نسبتها
اليهم ولما كان الانسان واجبا لغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلما سميعا بصيرا
كلف بان يعتقد ان تلك الصفات ثابتة له تعالى مع سلب النقائص الناشئة
عن نسبتها الى الانسان بان يعتقد انه تعالى واجب لذاته لا لغيره عالم بجميع
المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد لجميع الكائنات وهكذا في سائر الصفات
ولم يكلف باعتقاد صفة فيه لا يوجد مثاله ومناسبه فيه بوجه ما ولو كلف به
لما امكنه تعقله بالحقيقة ومن هذا ظهر سر قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد
عرف ربه مع انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره قوله ولما كان وجود الواجب
وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه فيه غيره فان كل كلي اذا كان
تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بما علة اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه
منحصرا في فرد بل يمتنع فرد اخر له فعلى هذا يكون المراد بالكلي في قوله لم يكن له
ماهية كلية الصادق على كثيرين وهو احد معنى الكلي كما سبق في الشرح وحاصل
ان واجب الوجود كلي منحصر في فرد مع امتناع غيره لان تعينه ووجوده وكذا وجوبه
عين ذاته فلا يجوز التعدد مع اتحاد الماهية اذ لو كانت الامور المذكورة عين
الذات في كليهما لزم ان يكون قولها على كثيرين لذاتها فيلزم عدم تحقق الماهية بدون الكثير
وانه باطل اذ يلزم منه تحقق الكثير بدون الواحد فلا بد ان يكون التعدد بواسطة
امر اخر غير الذات فيحتاج حينئذ الى الغير في وجوده فلا يكون واجبا بالذات فوجوب
الوجود على تقدير تعدده كان ممكنا هف فان قلت لم لا يجوز ان يختلف
الماهية في ذلك التعدد ويكون نوع كل منهما منحصرا في فرده قلت لانه حينئذ يكون
الوجود ووجوبه عارضين لهما مشتركين بينهما وكل عارض معلول اما للمعروض
فقط او بمداخلة غيره فيه وكل منهما باطل اما الاول فلاستلزامه كون الشيء
علة لوجود نفسه واما الثاني فلما مر وهذا التفصيل ما ذكره الشيخ في التعليقات
من ان وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا
وبهذا اندفع ما ذكره ابن كمونة في بعض كتبه تنبيه من ان البراهين التي ذكروها
انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلف فلا بد
من برهان اخر ولم اظفر به الى الان ومنهم من علل كلامه بان كل واحد من الوجود
والتعين جزئي حقيقي فلو كان له تعالى ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما
عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا وانه ضروري البطلان

هذا ولا يخفى ان الماهية الكلية عين افرادها التي هي الجزئيات وكانه غفل عن تمثيلهم
للكلي المنحصر في فرد مع امتناع غيره بالواجب قوله وقد يستدل بالكلية على نفي المثل
من الممكنات كما هو مذهب الاعتزال فان هذا الدليل مخصوص بنفيه وتفصيله انه
لو كان له تعالى مثل اي مشارك له في الحقيقة فاما ان يكون واجبا ايضا او ممكنا والاول
باطل لما مر من برهان توحيد الواجب على ما فصلنا انفا والثاني يحتاج تمايز كل من
الواجب والمثل الممكن عن الاخر بخصوصية فاما ان يكون الوجوب والامكان من
لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم تركب الواجب من الماهية والخصوصية اذ لا معنى
للواجب الا ما يستلزم الوجوب وبهذا ظهر انه لو قال من اول الامر لو كان له مثل
لكان كل منهما ممتازا عن الاخر بخصوصية فيلزم التركب المنافي للوجوب لكفى توجيه
ان يقال انه يجوز ان يكون الواجب هو معروض الخصوصية لا الماهية مع الخصوصية
كما ان البسيط المطلق هو النفس المعروضة للعوارض لا النفس مع العوارض قوله
واعلم ان التوحيد اما حصر وجوب الوجود او حصر الالهية او حصر المعبودية وقد يتوهم منه
ان المعتقد لاحدها فقط مؤمن موحد وليس كذلك اذ ما لم يعتقد الثلاثة
لا يكون موحدا ويدفع بان هذا مبني على استلزام كل واحد منها للاخر اما استلزام
المعلول للعلة او العلة للمعلول او كلاهما والاول بالنظر الى الثالث والثاني بالنظر
الى الاول والثالث بالنظر الى الثاني فعدم اعتقاد الثلاثة عند اعتقاد الواحد منها انما
هو عناد محض فان شئت ايضاح ما قلنا فاستمع لما نتلو عليك اعلم ان منشا حصر
المعبودية حصر الالهية ومنشا حصر الالهية حصر وجوب الوجود وذلك لان التوحيد
المكلف به كل احد انما هو اعتقاد عدم الشركة في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على
ما في شرح المقاصد هو وجوب الوجود والالهية والمعبودية اي الاستحقاق للعبادة من خواصها
وقد تقرر ان العلة بالحقيقة ما يكون مصدر الفعلية الشيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة
فانه من حيث هو بالقوة معدوم وفطرة العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدر الموجود
نعم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا لتاثير الفاعل الحقيقي وان ماهيات الممكنة كلها في حد ذاتها
بالقوة فلا يصح شيء منها ان يكون مصدرا بالفعل لما وجودها وان صار بالفعل بسبب
الفاعل هو اعتبار ومتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح
مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كذا نقله الشيخ في الرسالة الجديدة عن بعض المحققين
اذا تقرر هذا فينبغي ان يكون المصدر الحقيقي هو الوجود المتاكد الذي هو عين الماهية
الذي هو الواجب فاذن لا مؤثر في الوجود الا هو وتاثير الفاعل لما سوى من ليس
بالحقيقة انما هو مبداء الاعداد وهذا الحكم مما اتفق عليه الحكماء والصوفية والمتكلمون

مطلب بيان انواع التوحيد وتحقيقه

قف على ما اتفق عليه الحكماء والصوفية والمتكلمون

والمتكلمون الا المعتزلة فظهر على المتامل ان ثمرة حصر وجوب الوجود حصر الالهية
وان ثمرة حصر الالهية حصر المعبودية فيؤخذ من قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون فان فيه دلالة على ان الاله الذي خلقكم واعمالكم هو المستحق
للمعبودية لا غير وكذا قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فما اجهلت المعتزلة حيث يقولون
نحن اصحاب العدل والتوحيد فينفون الصفات الزائدة بناء على ان القدم
الزماني ايضا من خواص الالوهية مع انهم شركاء لا تحصى لقولهم بكون العباد
خالقا لافعالهم فان الخالقية ايضا من خواصها وهو منشا حصر المعبودية ثم تخصيصها
بالخالقية بالجواهر وقد تبين بطلانه فيما سبق ومن هذا ظهر سر استدلال جمهور
المتكلمين على التوحيد مطلقا ببرهان التمانع على ما هو المشهور فيما بينهم فانه
يكون بالنظر الى القسم الاول ايضا استدلالا انيا وبالنظر الى القسم الثالث
لميا كما لا يخفى على المتامل في هذا المقام فاحفظ هذا التحقيق فانه بالموحدين
حقيق والله ولي التوفيق ثم انهم ذكروا للتوحيد مراتب الاول التوحيد
في الافعال وهو اول فتوحات السالكين الى الله تعالى وهو ان يتحقق بعلم
اليقين او بحق اليقين ان لا مؤثر في الوجود الا هو وقد انكشف ذلك على الضمير
اما من وراء حجب القوة الفكرية او اقتباسه من انوار مشكاة النبوة فان مدد
قليل ما في الفاظها الكتاب والسنة ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو
ان يكل امور كلها الى الفاعل الحقيقي ويتوقع بعنايته وجوده والثاني والثالث
التوحيد في الصفات والتوحيد في الذات وقد اشرنا اليهما فيما سبق قوله وقدم
الاشارة الى دليله لان عنوان مطلوبه نفي المثل او لانه كلام مجمل فكانه اشارة
الى الدليل وفصل في قوله فيلزم التركيب المنافي للوجوب اشارة الى دليله
وخلاصته انه لو تعدد الواجب لاشترك افراده في وجوب الوجود الذي
هو غير خارج عن حقيقتها فيحتاج تمايز بخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب
في افراده ويرد عليه ما ذكره ابن كمونة من ان هذا البرهان لا ينتج نفي وجود
واجبين مشتركين في الماهية ومن الجائز ان يكون موجودان مختلفان
ينحصر نوع كل منهما في شخصه ويكون وجوب الوجود عرضيا لهما كالوجود المطلق
بالنسبة الى سائر الموجودات وقد تبين اندفاعه على الدليل الاول بما فصلناه
سابقا فتذكر قوله فان قيل لم لا يجوز الخ اشارة الى منع لزوم كون الشيء فاعلا
لنفسه على التقدير الاول وسنده لجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير
ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط وذلك لان المراد بالمجموع هو معروض

مطلب مراتب التوحيد

الهيئة الاجتماعية عينه بدون وصف الارتباط ولا شك انه تحكم في لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه
على تقدير ان يكون المجموع فاعلا فان قلت اذا لم يعتبر وصف الاثنينية والارتباط
لا يكون هناك مجموع وراء الاحاد قلت بديهة العقل تحكم بوجود مجموع وراء الاحاد
اذ وجود الكل عند وجود اجزائه ضروري كما سبق فان قلت ان هذا المتعدد يؤخذ
تارة مجملا وتارة مفصلا وهو بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار الاول وان نقل
الكلام اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اثنان كل منهما واجب
لذاته فليس هناك ممكن اذ ليس الموجود الا هذا الواجب وذلك الواجب وكل منهما مستغني
عن العلة قلت الاجمال والتفصيل انما يوجبان التغاير في الملاحظة لا في الامر الملحوظ
فالموجود في الخارج امر واحد فيتصور تارة اجمالا وتارة تفصيلا فلا يجوز كون احدهما
علة للاخر بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك لجاز ان يكون علة مجموع الممكنات
من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث التفصيل فلا يثبت احتياج الممكنات
المتسلسلة الى علة فاعلة مستقلة اخرى وقد اتفق العقلاء على خلافه وعليه
مدار البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل
وانما جاز كون اجزاء الحد المفصل علة للمجمل لان المجمل والمفصل مختلفان في الوجود
الذهني فيجوز كون احدهما علة للاخر بحسب ذلك الوجود لكنهما في الوجود الخارجي
متحدان فلا يصح كون احدهما علة للاخر في هذا الوجود فان قلت لم لا يجوز احتياج
هذا المجموع الى فاعل مستقل تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن محتاج الى فاعل
فاعل مستقل بما اذا لم يكن الممكن مركبا من الواجبين قلت هذا تخصيص في
المقدمة الكلية الضرورية من غير سند معتمد فانا اذا عرضنا هذه المقدمة
على العقل يحكم بها حكما كليا من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص
في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع فلا يتم شيء من البراهين في شيء من
المواد وهذا هو التحقيق الذي افاده الشارح في بعض رسائله وقيل وجه الامر
بالتامل انا لا نسلم انه يلزم على التقدير الاخير ان يكون معلولا لنفسه لان المحتاج الى
العلة هو المجموع لا اجزائه ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج جزئه اليه
فان كل مركب سواء كان التركيب من الواجبين او الممكنين محتاج الى جزئه
مع انه لا احتياج للجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلة للكل اولا
واورد عليه ما حاصله انه ليس المراد ان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الاجزاء
مطلقا بل احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء من غير تجدد شيء اخر الى العلة الفاعل
انما هو احتياج الاجزاء كلها او بعضها على ما يشهد به بديهة العقل والدليل الاخر

الاخر المركب من الواجب والممكن فان العلة الفاعلية انما هو جزؤه الواجب وعليته
للكل باعتبار الجزء الاخر والشارح سلمه في رسالة اثبات الواجب فمنع وجوب
كون الفاعل المستقل في الكل فاعلا في كل جزء منه مستندا بالمركب من الواجب
والممكن وبالجملة الامر بالتامل في هذا المقام انما هو لدقة الكلام ولدفع ما يختلج
في الاوهام واعلم ان الشيخ اشار في التعليقات الى الدليل المذكور حيث
قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم بالطبع عليه اعني انه يتصور وجود واحد منهما
دون الثاني ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود وهذه مقدمة كلية
اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله فعلية وجب
انتج منهما انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود انتهى فان
هذا الكلام مجمل وما ذكر مفصل فتامل حتى تطلع عليه والله ولي التوفيق
وبعده اذ قد ثبت التحقيق قوله قد اشتهر في الآية كونها اشارة باعتبار كونها دليلا
عقليا واما باعتبار كونها دليلا نقليا فصحيح لان لو لامتناع الثاني لاول حتى ان يكون
المراد بالآلهة في الآية الواجب المعبود ولكن المناسب للتالي وهو الفساد الالهي الاول وباعتبار
ان المراد حصر الالهة في الآية نفي الجمع الا ان الدليل الدال على بطلان الجمع يدل على
بطلان الاثنين بلا فرق قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان
التمانع لكنه اعلم ان سيد المحققين قدس سره قرر برهان التمانع في تعليقاته
على حاشية العضد بقوله لا يخفى امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين
فلا يخلو اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه اذ
لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان
امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع
المتنافيين والعجز والا لزم امكان احدهما وامكان المحال التالي محال انتهى و
واشار قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن
في نفسه الى انه لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان الارادة الاخرى
عجزا له بخلاف ما اذا امتنع بسبب تعلق ارادة احدهما بالحركة ولا ينتقض بصورة
التوحيد لان الارادتين متضادتان من مريد واحد فارادة الواجب احد الطرفين
تخصيص له بالوقوع دون الاخر فلا يتصور ارادتهما معا في آن واحد بخلافهما
من مريدين على ما صرح به بعض المحققين في تعليقاته على شرح العقائد النسفية
قوله واما الثاني فلاستلزامه ارتفاع النقيضين ولزوم العجز ايضا كما علم من تقريره قدس سره
للبرهان قوله فالجواب انه لا يخلو اه جواب بتغيير الدليل وارادة عدم التكون من العجز د

وهي حاصل انه لو تعدد الآلهة لم يتكون العالم لانه لو كان فلا يخلو من ان يكون بقدرة كل
منهما استقلالا او بقدرة واحد منهما او بمجموعهما وعلى الاول يلزم توارد المستقلين
على معلول واحد وعلى الثاني عدم كون احدهما الها وعلى الثالث كون كل منهما
عاجزا عن الايجاد والتكوين ولعل هذا هو وجه قوله فيما سبق قد اشير فان في ظاهر
الآية دليلا اقناعيا على اثبات التوحيد بلزوم الفساد على تقدير التعدد المستلزم للفساد
عادة ويستنبط منها برهان التوحيد وينجر اطرده الى ما قرره الشارح وجواب التمانع
المذكور على امكان التمانع وهو ليس مستدلا الا على امكان التمانع ولزوم الفساد
على ما لا يخفى وينبغي ان يعلم انه لا اختصاص في الاية الكريمة بما اشار الى الدليل
الذي قرره الشارح بل يمكن تنزيل الآية على اي دليل اقيم من دلائل التوحيد المذكور
في كتب الحكمة بعد تاويل الفساد بعدم التكون فان مدارها على لزوم كون الواجب
ممكنا على تقدير التعدد قال المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على
كثيرين والا لكان معلولا وقد سبق منا نقله عن الشيخ وتفصيله فعلى تقدير
التعدد يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه مستلزم لعدم تكون العالم اللازم
باطل والملزوم مثله فظهر سر ما قاله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على الوجه
المذكور **قوله** لو اراد الاستقلال قيل المراد من قوله لو اراد الشيء بالاستقلال
لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والفرق بين ارادة
الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انه في الاول لا يلزم ان يكون مريد الايجاد والاستقلال
واحدا وفي الثاني يلزم ان يكون واحدا واورد عليه ما حاصله ان ارادة الاستقلال
ايضا في قوة ارادة الشيء بالاستقلال بناء على ان معناها ارادة الاستقلال والتفرد
في ايجاد العالم فارادة الاستقلال والايجاد يكونان من مريد واحد وفيه الخفاء **قوله**
لانا نقول اثبات المقدمة الممنوعة ورفع للمنع لا ابطال لسنده ومحصله انه اذا اتفق
على الايجاد بالاشتراك فتعلق ارادتيهما به يلزم المحذور الاول على تقدير كفاية كل من
التعلقين والثاني على تقدير عدمها على ما يشهد به بداهة العقل وما اورد من سند
المنع اي منع الملازمة الثانية لا يصلح للسندية فان قياس قدرة الواجب على المثل
المذكور قياس مع الفارق فانه قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان
بخلاف قدرة الواجب تعالى **قوله** فقال عيسى من رآني فقد رأى الآب امثال هذه الكلمات
كثيرة في كلام المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقل عن امير المؤمنين وامام
المتقين يعسوب الموحدين علي رضي الله تعالى عنه من قوله انا الذي كلم موسى في طور
وما نقل عن سلطان العارفين ابي يزيد البسطامي قدس سره من قوله سبحاني ما في جبتي سوى الله

سوى الله وسبحاني ما اعظم شاني **قوله** كانوا يسمون العابدين بالآباء ويدل عليه قول عيسى
اني ذاهب الى ابي وابيكم ليبعث لكم الفارقليط حيث قال وابيكم اذ لا يقول احد بكونه ابا
في مخاطبته عليه السلام ابي والفارقليط لفظ عبراني معناه الفارق بين الحق والباطل **قوله**
وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة وترددها
بالتاويل الى ما علم من الدليل اعلم ان تاويل المتشابهات واجب على ما يدل عليه قوله
تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ اي عدول عن الحق كالمبتدعة فيتبعون ما تشابه منه
اي فيتعلقون بظاهره او بتاويل باطل ابتغاء الفتنة اي طلب ان يفتنوا الناس
عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه وابتغاء تاويله اي طلب
ان يأولوه على ما يشتهونه ثم [illegible] على ما هو فذهب البعض بناء على وقفهم
على قوله تعالى الا الله فانهم فسروا المتشابه بما استأثر الله بعلمه او بما دل القاطع
على ان ظاهره غير مراد ولم يدل على ما هو المراد واما تفصيليا وبينها الى ما علم من
الدليل وردها الى المحكمات فانهن ام الكتاب واصله ترد اليها غيرها وهذا هو مذهب
ائمة الحنفية رضي الله عنهم فان المتشابه عندنا هو المحتمل الذي لا يتضح مقصوده
لاجمال او مخالفة ظاهر الا بالفحص والنظر ويؤيد هذا المذهب ما ذكر من ان الحكمة
في انزال المتشابهات وهو ان يظهر فيها فضل العلماء ويزداد حرصهم على ان يجتهدوا
في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد بها فينالوا بها وباتعاب
القرائح في استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات معالي الدرجات وكان
الشارح لهذا لم يلتفت الى مذهب الاولين حيث قال وترددها العلماء
بالتاويل الى ما علم من الدليل للحكم الشرعي ثم تاويل المتشابهات كلام
بدا او قد رشته وجه تناقش ء امدة [illegible] ونزول عطاش ء اصبعين
نفاذ حكم وقدره [illegible] وفطر **قوله** وانت تعلم ان الظهور بغير الحلول
هذا التشنيع عليهم بان تصحيحهم الحلول بالظهور غير مستقيم لظهور ان الحلول غير
الظهور وقوله وهذا قرينة على انهم اه دفع لهذا التشنيع فقط فانهم ان ارادوا
من الحلول الظهور استقام تصحيحهم لا دفع التشنيع مطلقا فان ظهوره تعالى في عيسى
واولاده اما من قبيل ظهور الانسان في صورة افراده او من قبيل ظهور الروحاني
بالاشكال المختلفة كما هو الظاهر من تشبيههم بظهور جبرئيل في صورة دحية الكلبي وكلاهما
مستحيل عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الظهور الذي بالمعنى الذي ذكره القائلون
بوحدة الوجود من الصوفية فهو طور وراء طور العقل مع انه لا يختص بالمذكورين
قوله بان يتصف بنوع كمال يتوقف اعداده من الازل لكان لا بد قبل الاتصاف مسبوقا

الكمال بكمال اخر لانه لو كان كل منها كمالا مثلا فلو لم يتصف في وقت من الاوقات
بواحد منها يلزم النقص من ذلك الوقت بل يجب جميع الكمالات المتفرقة في كل وقت
وان لا يكون شيء منها مشروطا بزوال شيء من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء
ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى ق واورد عليه ما حاصله ان الكمال في الحقيقة عبارة
عن الكمالات الغير المتناهية لا عن واحد واحد منها فالخلو عن كل فرد لازم حتى يتصف
بالاخر ويحصل له الكمالات الغير المتناهية الاجتماعية التي هي الكمال بالحقيقة ق وفيه بحث
لانه اذا لم يكن كل واحد كمالا فكيف يكون جميعها كمالات غير متناهية الكمال ان الكمال
الحقيقي الكمالات باعتبار ان كل منها جزء الكمال وحاكم المجموع كمالا قيدا في الحكم الاجزاء
ويمكن ان يقال في دفع ما قيل ان كمالية كل واحد منها مشروط بوقته فاذا انقضى
الوقت لا بد من زواله والاتصاف باخر فلو لم يكن شيء منها مشروطا بزوال شيء
من الكمالات لزم الاتصاف بالجميع بكمال **قوله** واما الصفات الاضافية والسلبية
فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة اي بان في اي بعض كما يدل عليه قوله انما هو تغير ما اضيف
اليه او نقول التغير والتبدل في التعلقات لا في الحقيقة كذا في شرح المواقف او نقول
معنى قوله في الجملة في بعضها واليه يومي بقوله بعد ذلك لا نسلم جريان الدليل فيها
كلها كذا قرره والحق ما ذكره الاستاذ من ان الصفات السلبية والاضافية ليست
بصفات اذ الصفة ما قام بالموصوف موجودا وهذه اعتبارات عرفية لكن جرى
عادتهم بعدها من الصفات ولذا لم يتغير الذات بتغيرها اضيف اليه ولو فرض تغير
الصفات الحقيقية لتغير الذات البتة **قوله** انما يتغير تعلقاتها دون انفسها هذا
مبني على حدوث التعلقات كما ذهب اليه جمهور قدماء المتكلمين او على ان لها تعلقين
تعلقين حادث وقديم والتغير انما هو في الاول دون الثاني كما هو التحقيق ق واليه
اشار العلامة البيضاوي في تفسير قوله تعالى ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم بقوله
ليتعلق به علمه موجودا **قوله** مع تخلف المدعى عنه وذلك لانه لو كانت
ازليته ومن جملتها خالقيته العالم يلزم ازلية العالم **قوله** بل قد يدعي ان الخلو عنها
في الازل كمال نظير استغنائه تعالى بالقدم الزماني كما استغنى بالقدم الذاتي
فلو لم يكن خاليا عنها في الازل يلزم خلوه عن الكمال الذي هو استغناؤه بالقدم
الزماني وذلك نقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا ق واعترض عليه بان هذا جري في الصفات
الحقيقية ايضا فان ظهور استغنائه بالقدم مشترك ق واجيب بان هذا اذا لم يكن
في الخلو نقص وخلوه تعالى عن الصفات الحقيقية نقص قبيح قوله بل قد يدعى
ان هوان الوجود الازلي للاضافات لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم

لعدم اختصاصه تعالى بالقدم الزماني نقص فلا يتصف بها الواجب واما الوجود
الحادث لها فلم يستلزم قدم الممكنات فالاتصاف به كمال فيتصف به ق اعترض
عليه بان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتعين
للحدوث اول معين بل معنى الازل كما قرروا الزمان الغير المتناهي في جانب
المبداء فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبداء زمان الحدوث قبله فكل زمان حدوث يكون قبله
زمان حدوث اخر فاذا وجد خالقيته زيد في هذا اليوم مثلا واتصف تعالى
في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف به
في الامس لزم النقص بعد اتصافه به قبله فكل زمان الحدوث قبله زمان هو
ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء
الاوصاف بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني بعد وقوله على انه يمكن
ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق
اتصافه في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى هذا ق ودفع
بعض الافاضل هذا بوجهين الاول ان كلام الشارح مبني على ان لا يكون شيء
من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقوله بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل
كمال تاييد لذلك ق والثاني ان كون معنى الازل عندهم زمانا غير متناه بل قطعا
بل هو عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبداء
والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما ق واقول ان الامر فيه سهل
فان ما قرره من الاعتراض جار على تقدير كون معنى الازل عدم المسبوقية بالعدم
اذ لا يتعين للحدوث اول معين على هذا ايضا فالتعويل في دفع الاعتراض انما هو
على ان كلام الشارح مبني على عدم كون شيء من الصفات الاضافية كمالا على
انه يمكن ان يقال ان الاتصاف بالوجود الحادث للاضافي ليس في وقته كمال
فاذا وجد خالقيته زيد في هذا اليوم واتصف به الواجب تعالى فيه لا يلزم النقص
في الامس بعدم الاتصاف به فيه ق واورد على الجواب الثاني ان كون وجود العالم ممتنعا
في الازل لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده
فيما لا يزال فيوجده فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة
بوجوده في وقت معين فلا يوجده الا فيه على ما صرح به الشارح رحمه الله وبنى عليه
رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم ق والى هذا اشار الشارح بقوله ويمكن ا
اشعارا بضعف الجواب ومن هذا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها في الازل كمال
نظير استغنائه تعالى بالقدم الزماني لان استغنائه بالقدم لا يقتضي كونه خاليا

في الازل عن صفة الايجاد بهذا ويمكن دفعه بان المراد من الايجاد في الازل الايجاد الازلي
الذي يكون الوجوب المترتب عليه ازليا ايضا على ان الايجاد هو اخراج الشيء من العدم
الى الوجود فذلك المخرج متعلق الارادة من العدم الى الوجود في الازل لا يكون
الا ايجادا ازليا ولذا لم يمنع الشارح في الجواب كلام المدعي فتأمل فيه **قوله** وما يقال
من ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما لخصه في التعليق
هذا معارضة او منع لقوله ان وجود العالم في الازل ممتنع فاجاب بقوله ليس بشيء
واعلم ان المشهور فيما بين القوم ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة
له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيعلم
ان ذلك الشيء متصف بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف فهذا
هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل
ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا
مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا
ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات اذ الممتنع هو الذي
لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه وقيل في بيان الا
ستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود
في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا انتظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها
هو اتصافه بالوجود المستمر في جميع الاجزاء الازلية بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
مستلزمة لامكان الازلية ورده الشارح بانه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه
بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف
بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه
انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه ازلية الامكان
ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد به
ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها
متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه انتهى وتحصله
ان امكان الازلية عبارة عن ان يكون وجوده في الازل ممكنا على ان يكون في
الازل قيد الوجود وازلية الامكان عبارة عن ان يكون امكانه في الازل ولا

متعلق
ولا يلزم من ان يكون امكانه في الازل امكان الازلية لوجوده بل الامكان الازلي
بالوجود اللايزالي وجهة ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن
فلا نسلم كون وجوده الازلي ممكنا فان حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء والى هذا اشار
الشارح الجديد حيث منع قوله لا بدلا بل ومعا ايضا **قوله** لان المتحدين ان بقيا
فهما اثنان فلا اتحاد حاصله انهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان
لا شيء واحد وان لم يبقيا فاما ان ينعدم كل واحد منهما او ينعدم احدهما
دون الاخر فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لهما وايجادا لامر ثالث مغاير
لهما ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما
لاحدهما وابقاء للاخر ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالموجود قال العلامة الشيرازي في حواشي
حكمة العين فيه نظر لانه ان اراد ببقائهما موجودين بعد الاتحاد بقاء كل منهما مع الوحدة
العارضة له فنختار القسم الثاني **قوله** فينعدم كل منهما او احدهما قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان
يكون صدق هذا القسم بزوال الوحدة عن كل واحدة وبقاء هوية كل منهما لا بد له
من دليل لا يقال هذا لا يجوز لان زوال الوحدة مستلزم لزوال الهوية لان ذلك ممنوع
وان اراد بقاء كل واحد منهما بهويته وتشخصه وان زالت وحدته العارضة فنختار
القسم الاول **قوله** فهما اثنان لا شيء واحد قلنا نعم ذلك بحسب الهوية لا بحسب الوحدة
وحصل المراد بالاتحاد والاثنين الا زوال وحدة كل منهما مع بقاء هويتهما وعروض وحدة
واحدة لهما وان اراد امرا ثالثا فلا بد من افادة تصوره اولا ثم التصديق به انتهى
واعترض عليه شارح حكمة العين بان بقاء هوية كل منهما وعروض وحدة واحدة
لهما قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو ضروري الاستحالة لا يقال الوحدة العارضة
بالمجموع لا بكل واحد فلا استحالة لانا نقول فلا اتحاد اصلا ضرورة ان هوية احدهما
معروضة لوحدة لكونها موجودة وهوية الاخر لوحدة اخرى فلا اتحاد بل تركيب
ولا نزاع فيه كذا ذكره قدس سره في تعليقاته على حكمة العين **قوله** ودعوى الاحتياج
او الانفعال بين الاجزاء المادية اه قيل عليه انه ان منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء
المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم الانفكاك الخاص بعضها عن بعض وعن ان
الصور المولدية على النوعية تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين
الاجزاء المادية للمثل مع تسليمه في المثال فليس مما نحن فيه بصدد ابطاله من معنى الاتحاد
الاتحاد وانتهى وقد يدفع بانه داخل في الشق الثاني من الاتحاد وهو مما نحن فيه بصدد ابطاله
وذلك لانه انضم وصار الى الواجب شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل
منهما حقيقة واحدة اقول لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما من قبيل تركب المولد

من الف صار الجسم من الهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتجزأ او البسائط الصغار عند القائل
من اجزائها او المجموع المركب من الاحاد الذي اثبته الشارح في مواضع والكلام المنقول
ما بين ما عدا اجزاء الاخرة واما الاخير فلا احد يصدد ابطاله كيف ووجود المجموع
المركب من الواجب والعالم ضروري فافهم قوله وهو المتحيز بالذات هذا عند المتكلمين
وكذا الاول واما عند الفلاسفة فهي ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع والمراد بالمتحيز بالذات على ما فسره المصنف في المواقف القابل بالذات
اشارة حسية بانه هنا او هناك قوله بظواهر الكتاب والسنة من الايات بها حتى يلزم
تاويلها واجيب على ما سبق قوله وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام ولذلك
يبلغ يحصل عقيب فتح البصر قوله بدون تلك الشرائط به يندفع ما في شرح المقاصد
من انه للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا في هذا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا الرؤية التي هي
بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ووجه
الدفع ان حقيقة الرؤية انما هو نوع واحد وهو الانكشاف البليغ الذي يحصل
عقيب فتح البصر الا انه في حالة هذا انما يحصل بالحي ذات مع كون المرئي كاضيا غير اقرب
ولا في غاية البعد وخروج الشعاع كما هو مذهب الرياضيين والانطباع الصورة
في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك كما هو مذهب الطبيعيين وفي حالة الغائب
كالاخرة لا يحتاج هذه الامور فاسمع قال الامام الغزالي في الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم
الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية
وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة
وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة قوله ولا يلزم من كون
الشرائط شرطا في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة الاخرى فان النفس بعد
ما فارقت البدن تستمد من عالم القدس الطهارة فتقوى وتكمل فتستعد لان
يخلق الله تعالى فيها الادراك في النشأة الثانية بحيث يبصرون بلا شرائط بعدما اعيد
الى البدن ثانيا فيجوز ان الابصار يبصرونه في النشأة الاخرى قوله فيجوز الابصار
يرونه في النشأة الاولى ويدل عليه اختلاف الصحابة في رؤيته له ليلة المعراج
قوله وانه من اولي العزم اي اولي الثبات والجد قال العلامة البيضاوي رحمه الله
هم اولو العزم اصحاب الشرائع اجتهدوا في تاسيسها وتقريرها وصبروا على
تحمل مشاقها ومعاداة الطاعنين فيها ومشاهيرهم نوح وابراهيم وموسى
وعيسى وقيل الصابرون على بلاء الله تعالى كنوح صبر على اذى قومه كانوا يضربونه
حتى يغشى عليه وابراهيم على النار وذبح الولد والذبيح على الذبح ويعقوب على

من الانبياء اولي العزم

على فقد الولد ويوسف على الجب والسجن وايوب على الضر وموسى قال له قومه
انا لمدركون قال كلا ان معي ربي سيهدين وداود بكى على خطيئته اربعين
سنة وعيسى لم يضع لبنة على لبنة قوله والمعلق على الممكن ممكن اذ لو كان ممتنعا
لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ولهذا اشتهر ان استحالة اللازم
يستلزم استحالة الملزوم وههنا بحث اذ الملزوم قد يكون محالا مطلقا فيجوز ان
يكون استقرار الجبل ممتنعا بالغير وهو تعلق علم الله تعالى بعدم الاستقرار فيلزم امتناع
الرؤية وان كانت ممتنعة على ما يقوله المعتزلة ولا يلزم منه امكان الملزوم بدون
امكان اللازم لان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان
اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم
ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك يجعل الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى
الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير الى امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان
ما بينهما كذا ذكره الشارح في تعليقاته على التجريد وبه يظهر ضعف قولهم ان انعدام
المعلول بعدم العلة مع ان انعدام العلة قد يكون ممتنعا بالذات وعلى هذا
فالمعتمد في الدليل النقلي على جواز الرؤية انما هو سؤال موسى عليه السلام الذي ذكره
اولا ويدل عليه رد سؤاله بقوله لن تراني دون ارني ولن اريك ولن تنظر
الي فان فيه تنبيها على انه قاصر عن رؤيته لتوقفها على استعداد لم يوجد فيه الان
بعد بل انما يوجد فيه في النشأة الاخرة على ما سبق وفي تفسير القاضي البيضاوي وجعل
السؤال لتبكيت قومه الذين قالوا ارنا الله جهرة خطأ اذ لو كانت الرؤية ممتنعة
لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين قالوا اجعل لنا الها ولا يتبع
سبيلهم كما قال لاخيه ولا تتبع سبيل المفسدين والاستدلال بالجواب على استحالتها اشد خطأ
اذ لا يدل الاخبار عن عدم رؤيته اياه على ان لا يراه ابدا وان لا يراه غيره اصلا
فضلا من ان يدل على استحالتها ودعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية
انتهى قوله كالطول والعرض في الجسم فان امتيازنا الطويل من العريض والطويل
من الطويل دليل على رؤيتهما وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم على ما
تقرر عند المتكلمين من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد
منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل الانقسام هف وان قام باكثر من
جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي
رؤية الجواهر التي تركب الجسم منها قوله فلا بد من علة مشتركة بينهما اي بين الجواهر
والاعراض والاظهر تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة

وهو الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض **قوله** والاخيران عدميان فان
الحدوث هي المسبوقية بالعدم فلا يصلح لمتعلقية الرؤية **قوله** فلم يبق الا الوجود
اي الوجود المطلق اعني كون الشيء ذا هوية فالا خصوصية الهويات والوجودات
كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك خصوصيته واذا كان متعلق مطلق الهوية
المشتركة لم يتصور خفاء اشتراكها بشروط معينة ولا تقييد بارتفاع مانع وعرض
عليه علامة الشريف في شرح المواقف بانه لا يخفى ان مفهوم الهوية المطلقة
المشتركة بين خصوصيات الهويات او اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق
الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها
اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى
على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمالي ونسبته الى التفصيل اجزاء المدرك مع ما يتعلق
من الاحوال الا ترى الى قولك كل شيء فهو كذا هذا وبالجملة ان اريد بالعلة المشتركة
علة صحة كون الشيء مرئيا فهو امر اعتباري يجوز ان يعلل بامر اعتباري فلم لا يجوز
ان يعلل بالامكان وان اريد متعلق الرؤية اولا كما يدل عليه قوله حتى المتعلق
الاول للرؤية فلا يجوز ان يكون الوجود المطلق ايضا على ما فصله قدس سره **قوله** وبهذا
الى ويلزم غاية البعد فانه خلاف ظاهر تخصيصه تامل بان النظر الموصول بالى قد جاء
ايضا بمعنى الانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظمآن صب الغمام
ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون صب الغمام فوجب حمل المشبه به على الانتظار
ليصح التشبيه والشعث جمع الاشعث وهو المغبر الرأس وقال آخر وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن يأتي بالفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال
اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجيج الى ظهور الهلال ويمكن حمل النظر في هذه الامثلة
على الرؤية كما لا يخفى على المتامل **قوله** وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت
مبشرة اه اشارة الى جواب سؤال مقدر يعني لو قيل لا نسلم ان لفظة الى صلة
للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار ومعنى الاية نعمة ربها منتظرة
فالجواب عنه انه يجوز انه حمل الاية على الانتظار لان الاية وردت مبشرة والانتظار
يوجب الغم ومن ثم قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يناسب سياق الاية **قوله** انكم
سترون ربكم اه رواه احد وعشرون من كبار الصحابة رضي الله عنهم اجمعين
قوله على وقوع الرؤية المستلزم لجوازه مع ان المطلوب هو الوقوع كما لا يخفى
عليه وعليه يدور حمل الآيات والاحاديث الواردة في الرؤية على ظواهرها
المتبادرة منها ثم قوله المستلزمة صفة للوقوع وهو ظاهر ويمكن ان يكون صفة

للاجماع على وقوع شيء دليل امكانه لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة
قوله وحقيقة النيل الوصول يقال ادركت الثمرة اي وصلت حد النضج وادرك
الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة واذا تعذر
الحقيقة فالحمل على المعنى المجازي الاقرب الى الحقيقة يتعين كما بين في موضعه **قوله**
اذ لو امتنعت الرؤية لم يكن تمدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى
حيث لم يمكن له ذلك واورد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على قدر
كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها
مقرونة بسمات نقص ولجواز ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد
التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما واجيب بان المدح بجهة
لا يقتضي الكمال من كل جهة اخرى وكذا النقصان من جهة لا ينافي المدح بغيرها وبان
عدم تمدح الاصوات والروائح بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول من امتناع
رؤيتها بحسب جري العادة حتى لم يتفطن لامكان رؤيتها البني ته من العلي
بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الانام مقبولا عندهم
الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الاوهام اي رجة عن الله عز وجل ان
مطلق عدم الرؤية ليس مما يتمدح به بل ما هو بسبب التحجب بالعز والكبرياء وتمنع
بما يدهش على ما اشار اليه الشارح بقوله انما التمدح بالتعزز المتمنع بحجب
الكبرياء مع امكان رؤيته وما اورد من تمدحه تعالى بنفي الشريك ونفي
اتخاذ الولد ونفي الصاحبة فمبني على ما جعلوا له شركاء الجن والانس وقالوا
الملائكة بنات الله تعالى فاثنى على نفسه بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات
متعال عما ذكر فيجب ما اعظم شانه **قوله** ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن هذه العبارة دليل على حكمه فانه حديث مرفوع وفيه اشارة الى تعميم الارادة
للموجودات دون الاعدام حيث لم يقل ما شاء عدمه لم يكن فان الارادة اذا
تعلقت بالوجود فيجب والا فيمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم
قوله فكل كائن مراد فيه رد على المعتزلة حيث قالوا ان الكفر الكائن من
الكافر ليس بمراد له تعالى وما ليس بكائن ليس بمراد عكس نقيض الجملة الاولى وفيه
رد على المعتزلة ايضا حيث قالوا ان ايمان الكافر مراد له تعالى وقد بين
فيما سبق دلائل المعتزلة مع ردها فتذكر **قوله** فانا نعلم ان جميع افعاله
متضمن للحكم والمصالح فلا يتصور عنه وجوب شيء من الافعال سواء كان
فعلا او تركا اي اذ لو ترك ولم يوجد لا يخلو عن الحكمة وكذا لو اوجدوا

لم يترك ومنهم من قال يحتمل ان يراد انه لما كان جميع افعاله متضمنة للحكم والمصالح
يكون ترك كل واحد منها مخلا بالحكمة فيكون كلها واجبا عليه تعالى ولم ينقل احد
وانى يصل ان كون الواجب عبارة عما تركه مخل بالحكمة يستلزم ان يكون جميع افعاله
واجبا عليه لكونها متضمنة للحكمة والتالي باطل فكذا المقدم فافهم قوله على ان الزم
رعاية الحكمة ليس يجب عليه تعالى فوجوب ما تركه مخل بالحكمة انما يتصور اذا كان رعاية
الحكمة واجبا ولازما عليه وهو اول المسئلة كيف وهو لا يسئل عما يفعل وله التصرف
في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد قوله ان لا يخلق او يموت
طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ اعترض عليه بان الاصلح له ان يخلق ولا يموت
ولا يسلب عنه العقل ويؤمن ويدخل الجنة لان يكون لا شيئا محضا او لا يعيش
ان يكون مجنونا واجيب عنه بانه تعالى لم يفعل كذلك لانه تعالى علم انه لو اتصف
بالمذكورات لكفر هذا وهذا الجواب انما يتاتى على مذهب الجبائي حيث اعتبر في الاصلح
جانب علم الله تعالى وما وجب عليه تعالى نفعه ولهذا ذهب في سؤال الاخ الى انه
وبعضهم اعتبر الاصلح في نفس الامر وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف
يجب تعريضه للثواب ويلزم عليه ترك الواجب فيمن مات صغيرا قوله ولا يخفى
ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة
في نظام فلا يرد ان للمعتزلة ان يقولوا ان خلق الكافر المذكور وكذا ابقاء ابليس
وان لم يكونا اصلحين بالنسبة اليهما الا انهما اصلحان بالنسبة الى النظام الكلي
كله فان مرادهم بالاصلح ليس ما هو بالنسبة الى الكل من حيث هو كل والا لما كان
لسؤال الاشعري الجبائي على تقدير مرادهم وجه وكذا الجواب للجبائي المفضي الى بهته
فعلم ان مرادهم بالاصلح ما هو بالنسبة الى الشخص وكذا لا يرد ما توهم بعضهم من انه
ارادوا به ظهور الحق والا لم يكن للبهت وجه على الجبائي بل كان له ان يقال
الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجبة بالنسبة الى
شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكن الجزع
على موته فكان الاصلح لهم حياته فلو حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح ولعله
في مسئلة صبي كان الاصلح لهم ايجاده فلو عاينه الكثير بين فات الاصلح له ووجه دفعه ظاهر
بعد ما كان المراد بالاصلح ما هو بالنسبة الى الشخص على انه يلزم بهت الجبائي على
التقديرين فانه لو اماته صغيرا يلزم ترك الاصلح بالنسبة الى الكفر من ضرر ابيه ولو
اماته كبيرا يلزم ترك الاصلح كذلك فحقيقة هذا وقد يقال يحكى الزامه بان الاصلح
بحال العبد ان لا يقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت

وفوت كل علم يوجب بهتنه وليس بشيء لان للعبد اختيارا اما على اصلهم حتى يجعلوا
ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله تعالى للخير فيجب على الله الاصلح تحت قدرته
ثم اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان العناية الالهية متعلقة بنظام كل العالم
من حيث الكل والمصالح الجزئية راجعة الى تلك المصلحة الكلية فكلما وقع في العالم
لا بد من ان ينتهي اليها وان كان بالنسبة الى الشخص فهو خلاف المصلحة
ونظير ذلك ان المهندس اذا صور عمارة نظر بلاحظ فيها وضعا يكون
بالنسبة الى مجموعها من حيث المجموع اولى والبيوت بعضها موضع للمجلس ومكانا
للدهليز ومحلا للتوضؤ وغيرها فيعين الكل لما عين له في ذلك التصوير
البيوت وانسب بالنسبة الى مجموع العمارة من حيث المجموع وان كان الابيوت
بالنسبة الى كل واحد ان يكون مجلسا ووافقهم في هذا ارباب الكشف وقالوا
لو كان وجه اخر ابلغ وانسب مما هو الواقع بالنسبة الى الكل من حيث الكل
لكان هو الواقع البتة اذ على تقدير عدم وقوعه لا يخلو اما ان يكون معلوما
له تعالى او لا والثاني يستلزم الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا والاول يستلزم
العجز او البخل فانه لو كان قادرا عليه مع امكانه يلزم العجز تعالى عن ذلك علوا كبيرا

ولم يوجده يكون بخلا تعالى عن ذلك ولو لم يكن قادرا عليه ح

وهذا دليل مبني وبرهان متين ذكره الامام حجة الاسلام في بعض الكتب
ولقد استحسنه بعض اكابر الكشف كذا ذكره الشارح في بعض رسائله فان قلت
فعلى هذا يثبت الوجوب في الجملة عليه تعالى قلت هذا انما يدل على استحالة
وقوع خلاف الاصلح لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع والوجوب
عليه كما لا يقال ان ايجاد الممتنع حرام عليه بل الوجوب والحرمة فرع القدرة على
الواجب والحرام على ما يصرح به الشارح وهذا اللزوم بالاختيار فلا ينافيه
بل هو محقق له فتامل فيه قوله حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى لا يكون نافيا
آه قال الامام الرازي ان هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من
اقسام الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا
خطاء عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن
الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في
الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في
الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح
هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل شريعة انتهى ويمكن ان يكون مراد
الواحدي جواز الخلف بحسب النظر الجليل فان عدم عقاب مرتكب الكبيرة خلاف

يجب الظاهر واما عند دقة النظر فلا خلف فيه بناء على تقييد العقاب بشروط معلومة
من الدلائل المفصلة من الآيات والاحاديث كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان ربك
لذو مغفرة للناس وذو عقاب اليم وقوله صلى الله عليه وسلم التائب من الذنب
كمن لا ذنب له وغيرها ولا شك ان الكذب عند عموم وطلقه ولو كان متنزها
للكرم فهذا هو السر في عدم تعييب العرب الخلف في الوعيد دون استلزام الكرم
فقط مع وجود الكذب فان قلت فما وجه كون الخلف فلا يجب النظر الجليل
دون دقة النظر فيما عدا وعيده تعالى مما لا يعد العرب الخلف فيه مذموما قلت
هو ان من دأب الكريم اذا وعد شيئا ان يعتقد بالشبهة وان لم يظهرها واما الوعيد
على الكفر فلا تقييد فيه اذ لا دليل على مغفرته ولذا لم يجز الخلف فيه ولو كان متنزها
للكرم وبهذا يظهر التطبيق بين قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب وبين قوله ما يبدل القول لدي **قوله** فالوعد حق العباد على الله
اي كأنه حقهم عليه تعالى يدل عليه قوله اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك يجازيهم
كذا والا فلا حق للعباد على الله تعالى فانهم لا يستحقون بعبادتهم ثوابا عند اهل
الحق بل ان اثاب فبفضله وبهذا يأول ما وقع في الصحيحين من انه عليه الصلاة
والسلام قال يا معاذ ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله قال الله
ورسوله اعلم قال اما حق الله على العباد فهو ان لا يشركوا به احدا واما حق
العباد على الله فهو ان لا يعذب من لا يشرك به احدا ولا يلزم من هذا الحديث
غفران الذنوب مطلقا حتى يكون دليلا لمن قال انه لا يضر معصية مع الايمان
كما لا ينفع طاعة مع الكفر اذ المراد عدم التعذيب على التأبيد لما صح في الاحاديث
ان بعض العصاة يعذبون ثم يخرجون ويأوون الى الجنة وامثال هذا سهل على
الراسخين في العلم من اهل السنة والجماعة رضي الله تعالى عنهم **قوله** اللهم
الا ان يحمل آيات الوعيد على مستحلي ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وذكر
الآية المذكورة آه ويؤيده ما حكي عن القفال في تفسيره من ان الآية تدل
على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكره لكنه ليس فيها انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحق
قال الله تعالى فمن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره ومنهم من جعل قوله اللهم اشارة الى هذا الضعف
ولا يخفى ان تأويل الآيات المذكورة بالاخبار عن الاستحقاق في حكم الا ان
تأويل الآية المذكورة في الشرح اسهل بناء على ان ايصال الجزاء الا هو بل

الى الفعل بل يثبت بسائر الآيات ظاهرا وظاهر الآية المذكورة انما يدل على الاستحقاق
ويمكن ان يكون كلمة اللهم اشارة الى ان التأويلين الاولين اظهر بالنسبة الى
الفهم فافهم **فائدة** ينبغي ان لا يلاحظ العبد في طاعته وعبادته استحقاقه
للثواب ودرء العقاب لما نقل عن الامام الرازي من ان المتكلمين اجمعوا على
ان لا يقبل العبادة لهذا لكنه محمول على ان لا يلاحظ فيها الثواب ودرء العقاب
مع الامتثال وتتميم العبادة والثانية ان لا يلاحظ الا تشرف النفس بالتقرب
اليه تعالى بامتثال امره تعالى وتتميم عبوديته والثالثة ان لا يلاحظ فيها الا الله
تعالى وتتميم عبوديته وهذه اعلى المراتب وفي تقديم اياك على نعبد اشارة اليها
بيت خدمت مكن چو گدايان بشرط مزد كه دوست خود روش بنده پروري دارد داند
قوله على ان لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه رد على المعتزلة على تقدير التنزل اي ضمن
وتسليم كون الطاعات مخلوقة للعباد بناء على ان شكر المنعم واجب عندهم عقلا
والطاعة العبد لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فضلا عن ان يزيد عليها فيستحق بها الثواب
قوله ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل لا شك ان العلة الغائية بمعنى
الامر الباعث للفاعل على فاعليته ثابتة في افعاله تعالى فانها على ما نقل عن الشيخ
وحققه الشارح في تعليقاته على شرح التجريد اعم من ان يكون من الامور الكائنة
المترتبة على الفعل او امرا اعلى من الترتب فذات الواجب تعالى علة غائية
لمعلوله بهذا المعنى فالمراد بالعلة الغائية هو الامر الباعث للفاعل المترتب
على الفعل باعتقاد الفاعل كالجلوس على السرير فانه وهو من حيث انها مطلوبة
للفاعل تسمى غرضا كما انه تسمى علة غائية من حيث انه باعث للفاعل على الاقدام
على الفعل فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كان الفائدة والغاية
كذلك فان المصلحة المترتبة على الفعل من حيث انها ثمرته ونتيجته فائدته
وتلك المصلحة من حيث انها على طرف الفعل غايته **قوله** من ان ينفعل عن شيء
او يستكمل بشيء عطف المسبب على السبب فان الانفعال عن العلة الغائية
انما هو بمباشرتها في علته فيكمل من حيث التكميل بها تعالى عن ذلك علوا
كبيرا **قوله** الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال
والقبيح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال
وارتفاع شأن والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع
في ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها كذا في شرح المواقف عن الثاني ملائمة
الغرض ومنافرته فما وافقه كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك

لم يكن حسنا ولا قبيحا قوله وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما قوله وان مأخذهما
العقل اي مدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان
قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم
فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور
كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين كذا في شرح المواقف قوله
ان فعله مخلوق الله تعالى كما هو مذهب الشيخ الاشعري وعدم حكم العقل بالاستقلال
بالحسن والقبح ظاهر عليه وكذا يمنع حكم العقل بالاستقلال وما ذهب اليه بعض
اصحابه كامام الحرمين من ان الفعل يوجد بقدرة العبد وارادته على سبيل الايجاب
دون الاختيار وقد بينا فيما سبق انه يلزم على المعتزلة هذا ايضا فتذكر قوله
وبالآخر الانقسام الفرضي والوهمي هما اسمان مترادفان يحملان لامر واحد وهو المقابل
للقسمة الخارجية المنفكة بالقطع وهي القسمة بالآلة النفاذة في المنقسم والقسمة
بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الاول ما يفرضه الوهم
جزئيا والثاني ما يفرضه العقل كليا والمراد بالفرض التجويز العقلي كما قرره في تعريف
الكلي والجزئي قوله وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر ممتنع
فان سبق القصد والاختيار عليه يجوز ان يكون بالذات لا بالزمان كما ذكره
الآمدي وان ابطله الشارح في حدوث العالم حيث قال المطول انما يوجد
على النحو الذي تعلق به ارادة الفاعل المختار سواء كان في زمان وجوده او متأخرا
عنه قوله ولكن لا محيص عن التسلسل على هذا التقدير اي على تقدير استناد الصفات
الى القادر ولا يخفى ان اللازم اما توقف الشيء على نفسه الذي يحصل الدور او التسلسل
او الدور م
ففي كلامه مسامحة ولا يخفى انه لا فرق في هذا بين تكثر الصفات ووحدتها
الا انه في صورة الوحدة يحتاج استنادها الى الموجب لا يلزم الترجيح بلا مرجح
كما لا يخفى فان قلت يمكن ان يكون القدرة مثلا متكثرة مستندة الى القادر ويتوقف
عليها قدرة واحدة مستندة الى الموجب قلت فلا احتياج الى التكثر ويكفي
تلك القدرة الواحدة والتعليل في القدماء مبهم ولا يثبت فضلا عن الاكتفاء
وبالجملة الكلام في هذه المسألة الى الاخذ باليمين والاحوط كما لا يخفى من
تزييف الشارح لدليلها بقوله ولا يخفى انه قوله قلت لا حاجة في تعلق
القدرة الى ذلك حتى يكون تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل واورد عليه
انه يلزم على ما ذكر ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير

الغير المتناهية بمعنى لا تقف لان القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفي الوجود
والعدم في كل ممكن فتحقق المقدور وجودا وعدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة
فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها يحيط بطرفي الممكن على السوية و
اجيب عنه بان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده
وعدمه وان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية انما هو ذات القادر لا قدرته
وارادته كما ان المؤثر في الافعال الايجابية ذات الموجب لا صفة من صفاته
هذا ولا يخفى ان المراد من تأثير القدرة تأثير الذات بسبب القدرة وكيف يتوهم
ان القدرة مؤثرة حقيقة فيرد على الشارح انه لو كان تعلق القدرة بالمعنى الذي
ذكره لا بمعنى تأثيرها واخراجها المقدور من العدم الى الوجود لا يستقيم قولهم
ان القدرة مؤثرة والارادة مخصصة فتأمل قوله ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن دليل الحصر المستفاد من قوله وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته
اذ لا يفهم منه انهما كسب الله تعالى لتقديم الخبر ويكون النشر على غير ترتيب اللف
ويمكن ان يكون دليلا للظاهر ويكون نشرا على ترتيب اللف فافهم قوله
وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال المختلفة لا يذكرون ولا يؤنثون
زاد القيد الاخير لئلا ينتقض التعريف بالجن والشياطين فانهم وان كانت
اجساما لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال المختلفة على ما هو المشهور
الا انها توصف بالتذكير والتأنيث وهذا التعريف هو ما ذهب اليه اكثر المتكلمين
مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وعند الفلاسفة الملائكة عقول
مجردة مخالفة للنفوس الناطقة بالحقيقة وذهب طائفة من النصارى الى
انها النفوس الفاضلة البشرية المفارقة عن الابدان قوله ذوو اجنحة
متفاوتة متعددة بتفاوت ما لهم من المراتب ينزلون بها ويعرجون او
يسرعون بها نحو ما وكلهم فيتصرفون فيه على ما امرهم كذا في تفسير البيضاوي
قوله لكل واحد منهم مقام معلوم في المعرفة والقرب والائتمار بامر
من اوامره فمنهم المستغرقون في المعرفة والتنزه عن الاشتغال بغيره كما قال الله
تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والمقربون ومنهم
يدبرون الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم
الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا
فمنهم سماوية ومنهم ارضية قوله وما صدر عنهم في قصة خلق آدم
من قولهم اتجعل فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض اشارة الى دفع

ما توهم من عدم عصمتهم بوجوه مستنبطة من هذه الآية من الاعتراض عليه تعالى
ومن غيبته بني آدم بنسبة الفساد والسفك اليهم والرجم بالغيب ومن
تزكية النفس والعجب وتفصيل الدفع على ما ذكره البيضاوي رح ان قولهم
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض واصلاحها
من يفسد فيها ويستخلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية واستكشاف عما خفي عليهم
من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد والغتها واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم
كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج في صدره وليس باعتراض على الله تعالى ولا طعن في
بني آدم على وجه الغيبة فانهم اعلى من ان يظن بهم ذلك لقوله تعالى بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وانما عرفوا ذلك باخبار من الله او تلق
من اللوح او استنباط عما ركز في عقولهم ان العصمة من خواصهم او قياس لاحد
الثقلين على الآخر وقوله تعالى ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك حال مقررة لجهة
الاشكال كقولك اتحسن الى اعدائك وانا الصديق المحتاج والمعنى انه استفسر عما
رجحهم مع ما يتوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب كانهم علموا
ان المجعول خليفة ذو ثلث قوى عليها مدار امره شهوية وغضبية تؤديان
الى الفساد وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا
اليها مفردة وقالوا ما الحكمة في استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فنحن
نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة
كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل متمرنة
على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا
ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد كالاحاطة بالجزئيات واستنباط
الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذي هو
المقصود من الاستخلاف واليه اشار تعالى اجمالا بقوله قال اني اعلم ما لا تعلمون
انتهى كلامه رفع مقامه **قوله** واما ابليس فالجواب المستند الى عدم
عصمتهم بعصيان ابليس بترك السجود مع انه منهم بدليل استثنائه منهم وقوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس بدليل تناول الامر اياه وقوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس بدليل استحقاقه
الذم بترك السجود كما في قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد وتقريره ان ابليس
كان من الجن وما قيل من ان طائفة من الملائكة مسماة بالجن وكان منهم
يأباه ظاهر الآية وصحة الاستثناء فمتناول الامر للغلبة واعلم انه لا قاطع

لا قاطع في هذا المبحث نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية وان الظن يكفي
في مثله من المسائل التي يطلب فيها العمل والخروج من التعارض شيئا كذا في شرح
المواقف **قوله** والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ان اريد به المعنى النفسي فعدم
كونه مخلوقا بمعنى كونه قديما كسائر صفاته تعالى وان اريد به الالفاظ والنظم المتلو
فعدم خلقه بمعنى عدم مدخل احد سوى الله فيه لا بطريق الخلق ولا بطريق الكسب
وعلى هذه المدخلية يحمل ما روي من قوله عليه السلام من قال انه مخلوق فهو كافر
بالله العظيم والا فلا يكفر بالقول بخلق الالفاظ والحروف بمعنى حدوثها وكذا الامر
في عدم اثبات صفة وراء العلم مسمى بالكلام النفسي نعم يحمل ما اول به المصنف
كلام الاشعري بصدق عدم الخلق بمعنى كونه قديما على القرآن بكلا معنييه على ما يظهر
قوله فالحنابلة ذهبوا الى آخره فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني
في مقام النقض بمعنى شبهة تدافع نتيجتي القياسين المذكورين **قوله** قال بعضهم
لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الخلق فقد لا يلزم عليهم الزام هذا القول
لو قالوا ان الجسم الذي هو مصحف مجلد في غلاف مخلوق في الازل بارادته تعالى وان
كان هذا باطلا في نفسه **قوله** وقيل انهم منعوا الخ كانه اشار بقوله الى ضعف هذا التوجيه
بناء على ان منع الحدوث عن الحنابلة في مقام النقض من تدافع النتيجتين فلا منع
منه اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب فلا يكون واحد من
القياسين مقدوحا فيه كما لا يخفى على المتأمل **قوله** اشنع من جحد الضروريات اي الدال
على نفي قيام الحوادث بذاته تعالى **قوله** وانما زعمهم في اثبات الكلام النفسي وعدم
الكلام النفسي الذي فهمه اكثر الاصحاب من قول الشيخ الاشعري الكلام هو المعنى النفسي
انما هو مدلول الكلام اللفظي من النسبة والمفردين جميعا ولما كان الكلام انما يكون كلاما
باعتبار اشتماله على النسبة لانها الجزء الاخير له وهو المقصود بالافادة وبها يتصف بصفات
الكلام من الاخبارية والانشائية والصدق والكذب وغيرها شاع الكلام على النسبة
كما شاع اطلاق القضية على النسبة الجزئية فالكلام النفسي على ما فهموه من مختصر ابن
الحاجب وشرحه للمصنف النسبة بين مفردين اثباتا او اخبارية من حيث يفاد
بالكلام اللفظي لا من حيث يستفاد منه ولهذا كان قائما بنفس المتكلم دون
السامع واعلم انهم اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور الخارجية او
للصور الذهنية فالكلام النفسي اذا كان مدلولا للكلام اللفظي ولا يكون امرا
امرا خارجيا لم يكن الا الصورة العلمية على الاختيار الثاني واما على الاول فمتحقق النسبة
في الكلام غير الصورة العلمية طرفا الطلب غير تصور النسبة الطلبية بين الطرفين والمخاطب

فالاول قائم بنفسه بذات المتكلم والثاني مجموع طرفيه وقد بين فيما سبق في الشرح ان الطلب
غير الارادة واما تحقق نسبة بين زيد وقائم على ما يدل عليه عبارة المصنف في شرح
المختصر فعبارة للنسبة القائمة بزيد وقائم المتحققة في الواقع وكذا النسبة الذهنية
التي هي علم قائمة بنفسها بنفس المتكلم فالظاهر انه غير واقع بل الحق انها هي الصورة
العلمية للنسبة الخارجية من حيث تفاد بالكلام فهي من حيث انها في الواقع نسبة خارجية
ومن حيث انها صورة يعتبر مطابقتها لها علم بها ومن حيث تفاد بالكلام اللفظي
كلام نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات ولو كانت تلك النسبة في الخبر مغايرة
عن الاخبار قياسا على الطلبي والاخبار نسبة قائمة بنفسه بنفس المخبر لا تصورية كالطلب
القائم بنفسه بنفس الطالب ظهر كونها مغايرة للعلم التصديقي اذ كثيرا ما يخبر الشخص عما لا يعلمه
وكذا كونها مغايرة لتصور النسبة اذ الاخبار غير التصور النسبة الخبرية وهو ظاهر وقد كان حقهم
نفاد الكلام اللفظي يدل عليه دلالة التزامية كالطلب فان لفظ اضرب ليس موضوعا
لطلب الضرب فان مفهومه مركب تام وطلب الضرب تقييدي فدلالته عليه التزامية
وهو ظاهر ولا شك ان الاخبار وان كان موجودا بنفسه في الذهن لا بصورته لكن
بخصوصه يقتضي تصور الطرفين وح كان المراد من قوله نسبة بين مفردين ان لها
تعلقا بهما وليس الطرفان هما المفردان بل هما المخبر والمخبر كما ان الطرفين في الطلب
هو الطالب والمطلوب دون الضرب والمخاطب واورد على هذا التوجيه انه
لا يفهم من الاخبار الا ايراد الكلام او اظهاره فيرجع الى مقولة الفعل فلم يكن ازليا
وايضا حاصل ان تحقق نسبة في زيد قائم مغايرة لمفهوم الاخبار عن قيام زيد والنسبة
التي بين زيد وقائم في الواقع وللصورة العلمية اي طرفيه هي القائمة بنفسها
بنفس المتكلم اي الصورة التصديقية والتصورية اولا دليل عليه بل الوجدان يكذبه
ولذا قال المحقق الطوسي في تجريده والنفسي غير معقول فالحق توجيه ما ذكره
الاشعري باحد الوجهين المذكورين هذا ما اخترعه ذكره بعض المحققين من المحققين
في تعليقاته على شرح المختصر والذي يخطر بالبال ان الكلام النفسي هو معنى الاخبار اي الكلام
واظهاره هو المعنى الذي يجده الشخص من نفسه اذا اراد ان يامر او ينهى او يخبر او يستخبر فعل
ثم يعبر عنه بشيء فذلك المعنى هو الكلام النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي وهو فيه تعالى
امر واحد يصير احد الاقسام بحسب التعلق وذلك على قياس ما قال الاشعري من ان التكوين
امر واحد يصير التخليق بخصوصه والترزيق والاحياء والاماتة وغيرها بحسب التعلق والفرق
بينه وبين العلم انه لا بد ان يكون مع قصد الخطاب لسامع نفسا او غيره بخلاف العلم
فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان لصار كلاما نفسيا فتامل فيه قوله فجوابه ان ذلك

ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة اه هذا يدل على منع صغرى القياس
الثاني باعتبار منع الترتب بخلاف ما ذهب اليه الاصحاب فانه يدل على منعها باعتبار
التركب من الحروف وقيل عليه انه لا نفع للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي الا
ازدياد المؤونة لان التدافع المذكور في نتيجتي القياس باق بالنسبة الى الكلام
اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة
نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام الاستدلال لكان له وجه واما الزام
امر في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد فكيف الاستدلال
عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب مع جلالته انتهى اقول انما كان الواجب على
الشيخ منع الكبرى لا الصغرى على ما ذهب اليه المصنف ان صغراه ممنوعة باعتبار
الكلام النفسي فيبطل التدافع بالقياس الى الكلام اللفظي فيجب منع الكبرى بان يقال
لا نسلم ان كل ما هو مركب من الحروف المترتبة حادث فان كلامه تعالى مركب من الحروف
ومع ذلك ليس بحادث لان الترتب والتعاقب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة
الآلة واما اذا لم يثبت الكلام النفسي فالصغرى يكون ممنوعة بالنظر الى الكلام اللفظي
باعتبار نفي الترتب فيه تعالى ولا يخفى ما فيه فان الصغرى على ما ذهب اليه كما يكون ممنوعة
بالنظر الى الكلام النفسي كذلك يكون ممنوعة بالنسبة الى الكلام اللفظي وان كان مركبا من
الحروف لان الترتب والتعاقب فيه ليس الا في التلفظ لعدم مساعدة الآلة هذا او نعم
يحمل زيادة المؤونة بلا فائدة فتامل قوله والادلة الدالة على الحدوث كالتأليف والتنظيم
من الكلمات فقد ناسبة المعاني ومن سبقة الدلالة والانزال والتنزيل فانه يوجب
الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث والعربية فانه يوجب كونه من
موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه قصصا فانه يوجب ان يكون بعد الافعال
حادث والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا
فانه حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا فانه يحدث بالقياس الى المتحدي
فيكون محله ايضا حادثا وكونه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء آخر سيوجد
بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات حقيقية
لا اضافات واعتبارات فتامل قوله يفضي الى كون الاصوات مع كونها
اعراضا سيالة اه قال بعض الافاضل للشيخ ان يمنع كونها في انفسها سيالة
لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة
واحدة كما في الصبوح الحرفة ولتحقق عدم مساعدة لا يصار الشيء الكثير دفعة
وهذا يخالف الحركة فانها في نفسها سيالة وغير قارة هذا ولا يخفى ان تعقل لفظ

من جنس الحروف والاصوات لا يكون مسبائه ولا يكون مركبا من اجزاء متعاقبة
ويكون امرا واحدا قائما بذاته تعالى منقسما الى الكلمات والالفاظ المختلفة المركبة
من الاجزاء المتعاقبة باعتبار ما يتعلق به من الالفاظ متغيرة فان تم ما ذهب اليه
المصنف الاكلام ولو تم ما ذهب اليه المصنف امكن تصحيح مذهب الحنابلة به كما لا يخفى قوله
وهذه الصفة قديمة اي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة ومعنى كونه تعالى
متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي التي بها يؤلف الله تعالى تلك الكلمات
في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان كلمات غيره تعالى معلوم له تعالى
وتعلق علمه تعالى بها ولم يتعلق بها تلك الصفة وكلامه تعالى اي الكلمات التي هي مؤلفة
له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة فيكون ايضا قائما بذاته تعالى لان الشيء
باعتبار الوجود العلمي له تعالى يكون عين علمه تعالى به والفرق بينها وبين ديوان
الحافظ مثلا مع انه ايضا موجود في علمه الازلي ان وجودها مرتبة في علمه الازلي بتعلق
صفة التكلم دون ديوان الحافظ فان وجوده فيه بتعلق صفة العلم فقط فانه تعالى لما علم
انه سيوجد الحافظ بيتا وديوانا كذا وجد ديوانه في علمه الازلي كسائر الممكنات وهذا
الكلام الازلي خطاب بمعنى متوجه الى المخاطب المقدر ولما كان علمه تعالى واحدا بسيطا محيطا بجميع
المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على ما في جميع الكتب والصحف بالالفاظ المختلفة
والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب
المقدر اذ لا مخاطب موجودا في الازل فيكون المخاطب حاضرا في الذهن والاستقبال فيه بالنسبة الى
الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة الماضي وبعضها
بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال كما ذكره الشارح في الرسالة الجديدة
وقال فيها وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء ومن ان كلامه تعالى علمه ولا
مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات
والحروف او ما يشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو المشهور من الاشعري
من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتصحيح لمذهب الاشعري كما يظهر
بالتامل الصادق هذا فان قلت ان الكلام النفسي له تعالى ان كان عين علمه و
علمه تعالى بتلك الكلمات المؤلفة المعلومة له تعالى لم يكن صفة له تعالى كما ان
الحوادث كان داخلا تحت العلم وان كان عبارة عن الكلمات المؤلفة المعلومة
له تعالى لم يكن صفة له تعالى كما ان الحوادث المعلومة له تعالى ليست صفات له تعالى
قلت هو عبارة عن الكلمات المؤلفة المعلومة له تعالى باعتبار وجودها العلمي
وهو بهذا الاعتبار وان كان عين علمه بالذات الا انها غير بالاعتبار وهو كاف لكونها

لكون التحقيق المذكور غير ما ذهب اليه الفاضل المصنف فان قلت ان الصفة المصدرة
لترتيب الكلمات اهي من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى فيزيد
الصفات قلت يمكن اختيار الشق الثاني ولا يزيد الصفات بناء على ان
الكلام راجع الى العلم ومتحد معه بالذات ويمكن اختيار الشق الاول ويكون
تلك الصفة القدرة اذ لا احتياج الى صفة اخرى لترتيب الكلمات في علمه تعالى
ويكفي لاثبات صفة الكلام كونه مغايرا للعلم بالاعتبار ومقصود الشارح
اثبات كلامه تعالى بحيث لا يلزم منه شيء مما لزم على غيره فلا يقدح في توجيهه
اتحاده مع العلم بالذات بل يتأتى هذا التوجيه ايضا على القول بعينية الصفات
فانه رحمه الله قرره وحرره في الرسالة الجديدة مع انه قال فيها بعينية الصفات
مع الذات وبما ذكرنا يندفع ما اورد عليه من ان اطلاق المتكلم عليه تعالى على ما ذهب
اليه اطلاق للمشتق بدون قيام مبدأ الاشتقاق وهذا صار سببا للتشنيع
للاشاعرة على المعتزلة وذلك لان الكلمات المؤلفة لم تقم بذاته تعالى وان كان
علمه بها قائما به وان جعل المتكلم مشتقا من التكلم وهو بمعنى الصفة التي كانت
مصدرا لتأليف الكلمات يرجع الى صفة القدرة وكانت داخلة تحتها هذا وقيل
من ان القول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي
يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود
العلمي وقد ادعى الشارح فيما سبق ان علمه تعالى اجمالي حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى
في علمه تعالى فقد اجاب عنه بعض الافاضل بان كون تلك الكلمات مرتبة
في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود
العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما ان سائر
المترتبة
الممكنات المتعاقبة وغيرها كذلك كما اشار اليه الشارح بقوله ولما كان علمه
واحدا محيطا بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا واحد مشتمل على اقسامه
فان قلت على ما ذكره الشارح يكون ازلية الكلام النفسي باعتبار الوجود العلمي
وكذا السمع النفسي والبصر النفسي فلا اختصاص له بالكلام قلت لا نسلم
في ازلية جميع الممكنات بحسب الوجود العلمي وجواز وجودها بحسب هذا الوجود مع
العلم القديم هو صفة واحدة بسيطة كما ذكره الشارح الا انها باعتبار كونها صورة
المقدرة
لتلك الكلمات من حيث تعلق الصفة لتأليفها في العلم كلام نفسي وباعتبار
كونها صورة لسائر الممكنات علم بها ولا دخل لتلك الصفة في هذا الاعتبار ولهذا
لا يسمى سمعا نفسيا وبصرا نفسيا بل وجودا علميا لها وما اورد من ان المعتزلة

لم يثبتوا في ازليته جميع الحوادث باعتبار وجودها في ذاته تعالى والا يلزم ذلك النزاع
فجوابه ان الشارح لم يرد ان المعتزلة ينازعون في ازليته شيء من الحوادث
بحسب وجودها في علمه تعالى بل اراد انهم ينازعون في ازليته تلك الكلمات
في علمه بحسب تعلق تلك الصفة المذكورة فانه عندهم في علمه تعالى كسائر الكلمات
ولذا لا يثبتون الكلام النفسي فما وقع في هذا المقام كما ترى من تخيل الافهام **قوله**
وليس كلام الله تعالى الا ما رتبها الله تعالى بنفسه من غير واسطة فان قلت
يفهم منه ان كلام غيره رتبه تعالى بواسطة وهذا مبني على كون العلم انفعاليا
تابعا للمعلوم وليس كذلك بل هو فعلي وسبب للمعلوم كما هو مذهب الاشاعرة
وصرح به الشارح في الرسالة الجديدة قلت سببية العلم وفعليته لا تنافي كونه
تابعا للمعلوم فان العلم من حيث انه حكاية عن المعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود
المعلوم ومدخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته
يكون له سببية ومدخلية في وجوده فكونه تابعا لنفس المعلوم لا ينافي كونه سببا
له وقد سبق نقل ذلك عن سيد المحققين قدس سره **قوله** وعلى ما هو ظاهر كلام
متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى حل معانيها
وذلك ان كلامه تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة العلم
والمعلوم متحدان بالذات على ما ذهب اليه الاشاعرة ايضا ومعنى الاتحاد بالذات
والاختلاف بالاعتبار انه لو جرد ما في الذهن عن العوارض الذهنية والاعتبار الحاصل
بحسبها كان متحدا مع ما في الخارج فالاعتبار داخل في ماهية العلم على ما حقق في محله
ما يرد على ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة فتسكون الكلام اللفظي كلامه تعالى
باعتبار انه وجود خارجي لما هو كلامه وصفته اقوى من اطلاق الكلام عليه باعتبار
انه دال على ما هو كلامه قائم فيه **قوله** فان المتحدي به يكون كلام الله الا ان
التحدي به باعتبار وجوده الخارجي **قوله** يكون كانكار كون ما بين الدفتين
لفظ كلام الله لفظ ومعنى هذا لا انكار ان ما بين هذه الاوراق ليست الكلمات
التي رتبها الله في علمه باعتبار وجودها الخارجي وهذا كذب فيكون مفسر
كون ما بين الدفتين كلام الله انه ليست الكلمات التي رتبها الله في علمه الازلي
بصفة التكلم موجودة بالوجود الخارجي وهذا الكفر **قوله** ليس الكلام في اسمائه
الاعلام الموضوعة في اللغات فان قلت وضع الاسم بمعنى فرع تعقله ووسيلة
تفهمه فاذا لم يمكن ان يتعقل ويتصور ويفهم فلا يتصور وضع الاسم بازائه الا عند
من جوز تعقل ذاته فانه يمكن له ان يكون له اسم بازائه فالجواب ما ذكره سيد

سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان الخلاف في تعقل كنه ذاته
ووضع الاسم لما يتوقف عليه اذ يجوز تصور ذاته بوجه من وجوهه و
يوضع لخصوصيته ويقصد به تفهمها باعتبار ما يلزمها ويكون ذلك الوجه
مصحح للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظة الله اسم علم له
موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه انتهى **قوله** قلت وقد مال الامام
الغزالي اه اشارة الى ان المصنف لم يستوف المذهب لتركه مذهب الغزالي **قوله**
بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى فلا يجوز بدون التوقيف كما في لفظة الله
يدل عليه قوله ويشكل بلفظة خدا وتنكري وافقها في سائر اللغات على
ان يكون المراد بسائر اللغات ما عدا العربية مما فيها الاعلام الموضوعة
ويمكن ان يكون المراد ان التسمية لا يجوز مطلقا ولفظة الله ليس علما بل هو بمعنى
المعبود اذ هو مأخوذ من الالوهية ويدل عليه ظاهر قوله فانه تصرف
في المسمى ولا ولاية عليه الا لله اه فتامل **قوله** والمعاد هو مصدر او مكان
وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود
بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرقة والى الحيوة بعد الموت
والارواح الى الابدان بعد المفارقة وان المعاد الجسماني على ما يراه الفلاسفة
فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال
الالات والتبري عما ابتليت به من الظلمات كذا في شرح المقاصد وتوجيه
تسميته بما يراه الفلاسفة معادا انما يتم على مذهب القائلين بان الارواح
موجودة قبل حدوث الابدان وهو الحق ويدل عليه قوله تعالى ارجعي
الى ربك لا على مذهب القائلين بان الارواح موجودة بحدوث الابدان
مع انهم ايضا قائلون ببقاء الارواح بعد المفارقة وتلذذها وابتهاجها
بوجدانها متصفة بالكمالات وتالمها وتحسرها على فوت الكمالات وهذا
هو المعاد الروحاني الذي اثبته الفلاسفة وبعض المحققين من اهل الاسلام
ايضا الا انه لا يجب الاعتقاد به ولا يكفر منكره ولا يصير من اهل البدع ومن
لم يصرح في المسائل الكلامية **قوله** بحيث لا يقبل التاويل حتى صار معلوما
بالضرورة كونه من الدين والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة
الى النفوس الناطقة فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين **قوله**
اولم ير الانسان الهمزة للانكار والتعجب والواو للعطف على جملة مقدرة
اي الم يتفكر والم يعلم الانسان علما يقينيا انا خلقناه من نطفة فاذا هو

مطلب في ان الارواح موجودة قبل حدوث الابدان

خصيم مبين وفيه تقبيح بليغ لانكارهم الحشر حيث عجب الله تعالى منه وجعله احدى
افراطهم في الخصومة لان وزن الخصيم من اوزان المبالغة ومناف لاعترافهم
بالقدرة على ما هو اشد من الايجاد في بدء الخلقة يعني ان انكارهم للحشر مستلزم
لمنافاة فاحشة بين انكارهم القدرة على ما هو اهون وهو احياء الاموات
مرة ثانية ولو كان من اجزاء بالية وعظام رميمة وبين اعترافهم بالقدرة
على ما هو اشق واصعب وهو الايجاد والاحداث من كتم العدم كما قال تعالى ولم
تك شيئا وفي مقابلة للنعمة التي لا مزيد عليها وهي خلقه من اخس شيء وامهنه
وهو النطفة حال كونه شريفا مكرما كما قال ولقد كرمنا بني آدم بالعقوق والتكذيب
وضرب لنا مثلا اي امرا عجيبا وهو نفي القدرة على احياء الموتى وتشبيهه بخلقه
بوصفه بالعجز عما عجزوا عنه من احياء الموتى ونسي خلقه اي خلقنا اياه اي ترك
التفكر في بدء خلقه ليدل ذلك التفكر على البعث فانه لا فرق بين بدء الخلق
وبين البعث ثانيا فان كلا منهما احياء مواد حي وانما فسر النسيان بترك
التفكر اشارة الى ان النسيان ليس بمعناه الحقيقي اذ لو كان بمعناه الحقيقي
لكان الناسي معذورا بل انما هو بمعنى ترك التفكر عنادا وانما عبر بالنسيان
لانه ترك كترك الناسي شيئا تركا كليا وقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي
رميم استئناف لبيان المثل وفي الكشاف فان قلت لم سمي قوله تعالى
قال من يحيي العظام وهي رميم مثلا قلت لما دل عليه من قصة عجيبة شبيهة
بالمثل وهي انكار قدرة الله تعالى على احياء الموتى او لما فيه من التشبيه لان ما انكر
من قبيل ما يوصف الله تعالى بالقدرة عليه فقد نفى الامر فاذا قيل من يحيي العظام
على طريق الانكار لان يكون ذلك مما يوصف الله بكونه قادرا عليه كان تعجيزا لله تعالى
وتشبيها له بخلقه في انهم غير موصوفين بالقدرة عليه انتهى قوله قل يحييها
الذي انشأها اول مرة فان قدرته كما كانت لامتناع تغيره فيه والمادة باقية
على حالها في القابلية اللازمة لذاتها قال بعض الفضلاء في حاشيته على تفسير
البيضاوي ونقل ان ابا نصر الفارابي المشهور بالمعلم الثاني اذا قرأ هذه الآية
الكريمة كان يقول ياليت هذا العالم الرباني يعني المعلم الاول ارسطو وقف
على هذا القياس الجلي حتى يعلم ما يقول فيه وهو بكل خلق عليم يعلم تفاصيل
المخلوقات وكيفية خلقها فيعلم اجزاء الاشخاص المتفتتة اصولها وفصولها
ومواقعها ويعلم طريق تمييزها وضم بعضها الى بعض على النمط السابق واعادة لها
والقوى التي كانت فيها واحداث مثلها كذا في تفسير البيضاوي وفيه اشارة الى شبهة المنكرين

المنكرين للمعاد الجسماني والى المذهبين فيه كما لا يخفى على المتأمل قوله واستمر
في وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد لان الوقت يلبس
من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذا الآن هو بعينه كان
بالامس حتى ان من زعم خلاف هذا ينسب الى السفسطة وكما يقال من انا نعلم
بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان عين الموجود مع قيد كونه في
الزمان الاول فذلك تعامل بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وقد حكي
انه وقع هذا البحث بين ابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا على النفي بحسب
الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر
على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لان غيري كان يباحثك وانت ايضا غير من كان
يباحثني فتنبه التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم النفي برفع الواقع وان
الوقت يلبس من المشخصات ثم ظهر من هذا ايضا بطلان ما استدل به في التجريد على
امتناع اعادة المعدوم من انه لو جاز اعادة المعدوم لم يبق فرق بينه
وبين المبدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان فانه مبني
على كون الوقت من المشخصات على ما يدل عليه تفصيل الشارح الجديد لهذا الكلام
حيث قال يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادته
بوقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير موجود
بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبدأ من حيث
انه معاد اذ لا معنى للمبدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة
والامتياز بين المبدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبدأ من حيث كونه معادا ومعادا
من حيث كونه مبدأ والامتياز بينهما بديهي العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين
حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد
لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضى الى التسلسل
في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود
ولا بشيء من العوارض الا الزمان لكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا
في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته
لما ذكرنا ويتسلسل انتهى قوله ولكن ب ج في الحدوث ا اي يكون موافقا
وقت زكاته في جميع العوارض واللواحق التي يمكن اشتراكها فيه وذكر المثل المتنازع
لزيادة التوضيح واظهار عدم الفرق بينه وبين المعاد المفروض في انضمامه
الى ا حتى يظهر بطلان كون ب مضموما الى ا ويكون مثل ج في الحدوث والا

والاستيناف فوالاقتدار بهذا الدليل على عدم انحفاظ وحدة الذات كما لا يخفى على المتأمل
وسيظهر عن قريب ان شاء الله تعالى قوله فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في
بيان نفيه هذا مبني على ان ابن سينا لما ادعى البداهة في اصل الدعوى لم يحتج الى الكلام
في مقام التنبيه على طريق الى نح فان قلت لعل كونه منسوبا الى ب دون ج مستندا الى
تشخيصهما اللذين يزولان لغيرهما بالعدم وعلى ما ذكره اجيب عنه بانا ننقل الكلام الى التشخيص
بانهم كان تشخص ب عين تشخص ا دون تشخص ج قوله واذا كان الحمل لان الاتحاد
في الوجود الاصلي والوجود الابتدائي او الوجودان والعدم والاظهر بالنسبة
الى المقام اذ المقصود اثبات التغاير بين الوجود الابتدائي والوجود اللاحق وتنبيه
الى الثاني يقول الشارح في تعليقاته على شرح التجريد حيث قال فيها البيان محصل
هذا الدليل ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجود
شيئا واحدا لعدم انحفاظ الذات حال العدم فاعتبار المعاد وغير المبتدا نفس المفروض
واختصاصه بصفة الاعادة وان كان لكونه ثابتا من حيث الذات حال العدم فهو
باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه مفروضا الوجود اولا فهو عين
النسبة التي وقع النظر فيها انتهى وذلك غير متصور عند فقد الاستمرار لانه يوجب
الاثنينية الصرفة انتهى واعلم انه ليس في هذا الدليل استدلال على امتناع العود
بامتناع الحكم على المعدوم بصحة العود بناء على ان المعدوم لا هوية له كما قرره
المتأخرون اذ يرد عليه وجوه من الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع اعادة
المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع
الاشارة العقلية اليه فلا يصح الحكم عليه الثاني النقض بان ما ذكرتم من الدليل
على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على ان المعدوم في الخارج
لا يصح عليه حكم من العقل اصلا مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما
صحيحة مطابقة لما في نفس الامر كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك
الثالث المنع بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكونه
لا هوية له يتصورها العقل ليحكم عليه ولا يستلزم ذلك امتناع العود لجواز وقوعه
بتاثير الفاعل من غير ان يتصور فيتصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام وايضا قال
الشارح في هذا البحث لقائل ان يقول لو تم هذا البرهان لزم ان لا يوجد المعدوم
اصلا فيلزم ان لا يوجد الحادث بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة
الايجاد له فالحق ما ذكره الشارح من محصل الدليل وحاصله ان نسبة المعاد في نيته
كان اولى من الحكم بان هذا المبتدا نفيه هو الذي كان لان الحكم بانه هو الذي كان يصح

انما يصح اذا حفظ وحدة الذات ولم يفقد وليس كذلك لان العدم فقدان الذات
بل الحق ان يقال لم يصح الحكم على المبتدا نفيه بانه هو الذي كان لم يصح الحكم على الحادث
بانه هو الذي كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات وحدوث الثقل المنشئ نفيه انما
هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث المبتدا نفيه
في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يقال كل منهما معادا ولا يكون واحد منهما معادا
والثاني يبطل الاول تعين الثاني قيل ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان فان اعادة
المعدوم كالطفرة في الزمان وكما ان تعلق جسم بمكان بعد تعلقه بمكان اخر من
دون ان يحصل تعلقه بالامكنة ما بينهما محال بالبداهة كذلك تعلق الشيء بزمان بعد
تعلقه بزمان اخر سابق من غير ان يحصل تعلقه بالزمان الذي بين الزمانين محال اليس
هذا وقوله من غير ان يحصل تعلقه بالزمان الذي بين الزمانين اشارة الى انه لو
حصل في ذلك التعلق يسمى له فتأمل فيه قوله فان استمر موجودا وابدا او ذاتا
ثابتة واحدة استمرار الوجود اشارة الى كون الذات محفوظة من حيث الوجود و
واستمرار الثبوت اشارة الى انحفاظها من حيث الذات كما هو رأي المعتزلة قوله والاتحاد
مع صورة الموجود الخارجي يعني انها بعد التجريد عينها بعد التجريد عن العوارض الذهنية
يكون عين المشخص الخارجي وليس المراد انه بعد التجريد يكون عين المشخص الخارجي
لوجود هو بعض المشخصات الخارجية بحيث لا يبقى الا الماهية المجردة حتى يندفع به
ما اعترض به بعض المتأخرين في تعليقاته على التجريد على المشخص الخارجي محفوظا
في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فان هذا المعنى مبني على ان المراد
بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد به مطلق المشاعر فيشمل الخيال
فان قلت نعم لا يحمل على النفس لاندفاع الاعتراض قلت فينقل الخصم الكلام الى الحفظة
بحسب وجوده في الخارج ويرد الاعتراض فالحق في الجواب ما ذكره ذلك البعض بعينه
من ان نحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج يتوقف على حفظ الذات وتميزها
في الخارج ولا ينفعه كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن محفوظة نعم الحفظ الاتحاد
الا العلم بان ب كان ا واما ان كان ب كان ا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون
الذات مفقودة في الخارج فليتأمل انتهى قوله وايضا كما ان المعدوم موجود
اه يعني اذا فرض هذا المبدا موجودا في الذهن وقت كون المعدوم موجودا
فيه بحيث يكون الموجودان الذهنيان مشتركان في جميع ما يمكن فيه الاشتراك
فلا يكون الحكم بان احدهما هو ما كان موجودا في الخارج سابقا دون الاخر اولى من
عكسه وح لا يكون الحكم بان المعاد المفروض وجوده في الخارج ثانيا هو ما كان

لا ينفع كون المشخص الخارجي

موجودا في الخارج سابقا اولا من الحكم على المثل المتنفذ كذلك وفقا مل **قوله** واورد عليه
ان اللازم آه تحصيل الايراد ان زمان العدم تخلل بين زماني الوجود فالوجود في الزمان
الاول وان كان متحدا مع الوجود في الزمان الثاني الا انه يغايره بالاعتبار فيحصل
للعدم المتخلل طرفان متغايران بالاعتبار ويمكن تخلله بينهما كما يمكن بين المتغايرين
بالذات وانما قررناه هكذا مع ان الظاهر تقريره هو انه يجوز ان يكون لشيء واحد
وجودان متغايران بالذات يتقدم احدهما على العدم ويتأخر عنه الآخر ليطابق
الجواب بقوله ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء مطلقا آه فان تحصيل السند لا على انه
لا يمكن تخلل العدم بينهما لانهما اذا كانا متحدين بالذات يلزم تقدم الشيء بالوجود
على نفسه تقدما زمانيا وبديهة العقل كما تحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه
تقدما ذاتيا كما في صورة الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا
واما اذا قرر السؤال على ما هو الظاهر فالجواب المطابق ما ذكره في تعليقاته
على شرح التجريد وهو ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا
نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص
لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود الى
الماهية ليس كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة
الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق
بين الماهية والوجود في جواز الاعادة انتهى ولا يخفى انه كلام صحيح سواء كان
الوجود الخاص بالشيء غير مشخصه كما حققه سابقا ونقله عن الفارابي ولازما
له لان المراد بعينية الوجود للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقوم ولا يتحصل بدونه
بمعنى ان تحصله وتقومه هو عين وجوده فلا يتصور تبدل الوجود مع بقاء
الذات لا مجرد عدم الامتياز بينه وبين الشيء في الخارج بانه كسائر
الاعتبارات التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات بعينها فان قلت سلمنا
ان الوجود واحد لكن لما كان هذا الشيء موجودا به مرتين فلا لزم من تخلل العدم
بين موجوديته اولا وبين موجوديته ثانيا قلت ان الموجودية وكون
الشيء موجودا والوجود واحد على ما صرح به بعض المتأخرين في تعليقاته على
حاشية التجريد للسؤال ان السائل انما قال بان معنى التقدم ذكره لكنه
قال لجواز الوجودين لشيء واحد وقيل يمكن بان يكون مراده الاستدلال على
ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون له وجودان حيث قال الحكم ببطلان تقدم
الشيء على نفسه بالزمان كما يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالذات

بالذات كما في صورة الدور فلو جاز ان يكون لشيء واحد وجودان لتوقف
العقل في هذا الحكم ولم ينازع فيه لانه يجوز ان يتقدم شيء واحد باحد الوجودين
على نفسه بالوجود الآخر فمحط الجواب هو عدم الفرق بين الحكمين الذي يدل
على وحدة وجود شيء واحد فقوله معنى تقدم الشيء آه اما تمهيد له واما
اشارة الى جواب ايراد ربما يورد في هذا الموضع وان لم يذكره وحاصله انه
يجوز ان يتخلل العدم بين العوارض الغير المشخصة مع بقاء العوارض المشخصة
في البين انتهى ويفهم من تقرير بعضهم لهذا المقام ان قوله ولا يخفى آه جواب
بتغيير الدليل حيث قال اولا لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه
تقدما زمانيا واللازم باطل فالملزوم مثله ثم ذكر في بيان الملازمة ما يدل على
اثبات المقدمة الممنوعة وهي تخلل العدم بين الشيء ونفسه وما يدل
على ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان ففيه نوع اضطراب
والاولى في تقرير السؤال والجواب ما ذكرنا اولا هكذا قيل ولقائل ان يقول
كما يجوز تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا عند تغاير الجهة كذلك يجوز
في التقدم الزماني فتامل واعلم ان ابن سينا لما ادعى بديهة المدعى
لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع حيث قال في التعليقات
ولم لا يكون الوجود نفسه معادا ويكون الوقت ايضا معادا فيكون ليس
هناك وقتان ولا وجودان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معادا
ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد
بعينه هو الاول هذا ولقد فصلت الكلام في اعادة المعدوم نوع تفصيل
فلا تغفل وكن على بصيرة **قوله** فافهم فانه لا يقال يوجه الامر بان يقال ان
الاجزاء المتبدلة من اول عمره الى آخره التي بعونها الكتب المنفصلي و
والطبائع اما ان تحشر جميعا فيلزم عدم كون المحشور ما هو المبدأ اذ المبدأ
اما هو عند الموت او مبدأ الفطرة او اثناؤها والمحشور غيره على كل التقادير
واما ان يحشر ما هو عند الموت فقط فهو خلاف قانون الحكمة والعدالة
وايضا لا يمكن القول بان جميع الاجزاء من اول عمره الى آخره تحشر وفيه
اذ على تقدير ان ياكل انسان آخر انسانا يصير اجزاء المأكول اجزاء للآكل فيلزم
عدم حشر المأكول بالاستقلال او اذا اكل انسان حيوانا يصير اجزاء الحيوان آه وانضمام
اجزاؤه وهذا كله على تقدير عدم القول بالنفوس المجردة واما على تقدير القول
بها على ما ذهب اليه المحققون فلا اشكال في المعاد الجسماني اصلا لا يمكن ان يختار

في تحقيقه ما قال كثير من المحققين كابي عبد الله الحليمي وحجة الاسلام الغزالي والراغب
وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور المتاخرين من الامامية
وكثير من الصوفية وهو ان الانسان بالحقيقة النفس الناطقة المجردة وهي المكلف
والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة وهي
تبقى بعد خراب البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل نفس بدنا يتصرف
فيه كما كان في الدنيا وعلى هذا الاحتمال فانون العدالة وان لم يكن البدن الثاني
مشتملا على الاجزاء الاصلية للبدن الاول نعم هذا مخالف لظاهر الحديث الذي نقل لبيان
مورد الاية المذكورة في اوائل المبحث فما ذكره الشارح ما يكون اقرب الى الظاهر بحسب
بقدر الامكان ولذا بنى العلامة البيضاوي المعاد الجسماني باحد الوجهين المذكورين
في الشرح اولا مع انه ايضا ذهب الى ان الانسان في الحقيقة انما هو النفس الناطقة
المجردة والبدن بمنزلة الالة وهو المكلف والعاصي والمطيع والمعاقب والمثاب
على ما يظهر من تتبع تفسيره قوله بمعرفة الله ومحبته الاولى تقديم المحبة في العبارة
على المعرفة فانها مقدمة في الترجيح عليها اذ هي علاقة بين السالك وبين الحق تعالى
على ما سمعت عن بعض العارفين لكن الامام حجة الاسلام قال في كيمياء السعادة ان غايت
همه سعادتها انست كه بدان جهان شود وانس ومحبت حق تعالى بروى غالب
شده باشد وانس بذكر تمام ميشود ومحبت ثمره معرفتست ومعرفت ثمره فكرتست
واين جمله بخلوت راست آيد انتهى كلامه وعلى هذا يكون مراد بعضهم من المحبة
المقدمة على المعرفة هو الانس دون التي تكون ثمرة للمعرفة وهي المرادة هاهنا
فلذا قدم المعرفة عليها قوله لا يمكن ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية يعني
اذا حصل سعادة الارواح للانسان بالمعرفة والمحبة والاستغراق في تجلي انوار
عالم القدس واللاهوت فلا يمكن الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية اذ
المحبة وظهور الاثار من جانب المحبوب يكونان مانعين من الالتفات الى الشيء
الاخر وهذه المرتبة قد تحصل في هذه النشاة كما للمتجردين من جلابيب ابدانهم
المنخرطين في المجردات قوله كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ويؤيد هذا
ما نقل عن بعض العارفين من ارباب الكشف وهو ان اهل الجنة تفاهم المزاجية
وصفاتهم الطبيعية تنقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورية وجانبية
مع بقاء حقيقة الجسم في باطن السعداء فانها ظاهر باطنهم والباطن مقيد فانه تعالى
منه انهم في الظاهر من عالم الملكوت كالملك مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن و
واستيفاء اللذات الجسمانية فيمكن الجمع بين السعادتين والله اعلم بحقيقة الحال

الحال قوله وقد بسطنا الشريعة الحقيقية التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
هذا الكلام يدل على ان ابن سينا كان معترفا بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم
ومصدقا بجميع ما جاء به ولانا في هذا بجانبه لطالب الفلاسفة المخالفة
لقوانين الاسلام فان حكاية الكفر ليس بكفر ونقل عن الامام اليافعي ان ابن
سينا تاب في اخر عمره ورد المظالم وحفظ القران وكان يختم في كل ثلثة
ايام وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن فيها قوله فلا يتوهم ان
انها كته من مسائل الحكمة دفع لتوهم بعض معاصريه رحمه الله حيث قال كون
المعاد الجسماني مقصدا خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين
الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد
اغنانا النبي صلى الله عليه وسلم عن التعرض له وروحاني ونحن نثبته ووجه
دفعه ظاهر بعد التامل في الشرح والحاصل ان القائلين بالمعادين معا جمعوا
بين الشريعة والحكمة بضم مسئلة من الحكمة الى الشريعة كما ان ابن سينا جمع بين
الحكمة والشريعة بضم مسئلة من الشريعة كما ان المعاد الجسماني ليس من فن
الحكمة والفلسفة قوله والحكمة في الحجاب اي لعل الله تعالى انما جعل سبب الاعمال انما
يكون لمعرفة حكمتها وهي معلومة له تعالى فيكون المحاسبة عبثا وتطاير الكتب
لانا لا نعلم ان فائدتها معرفة الحكمة بل الحكمة والفائدة ما ذكره الشارح قوله لقوله
تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور
ونادى اصحاب الجنة على خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة ومن تتبع
الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما دل على وجودهما دلالة ظاهرة
قوله والجواب منع امتناع الخلاء اذ هذا اختيار الشق الثالث بمنع بطلان ما يلزم
على تقدير بناء على اقتضاء البسيط الكروية على ما زعمت الفلاسفة وتماس
الكرة انما يكون بنقطة ووجه هذا المنع لا يخفى على من تتبع كتب الحكمة والادلة
التي ذكروها فيه لامتناع الخلاء فانها غير تامة ثم اشار الى منع الملازمة بقوله
وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوءة بجسم اخر وادلة الكروية انما
هي تعطي ان الجسم الا ط بسيط يلزم ان يكون كرويا فوقوع الفرجة لازمة البتة
وكل صل انه يكون وجود عالم اخر فلا يبعد في وجودها الان كما ذكره ارباب
الارصاد في هيئة الافلاك وحركاتها وكذا قال العلامة البيضاوي في تفسير
قوله تعالى اعدت للمتقين وفيه دلالة على ان الجنة مخلوقة وانها خارجة

الحكمة فليس المعاد الروحاني
من مسائل الشريعة

ف
من نا

عن هذا العالم **قوله** قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع آه فان قلت هذا مما
لما ذكره ارباب الارصاد في كيفية نضد الافلاك التسعة قلت فيما ذكروه شكوك
واوهام على انهم اشتغلوا اشتغلوا بادراك تسع حركات في بادي الرأي ولا احتياج
للحركات التسع الى الافلاك التسعة بل يحتمل ان يتعلق بمجموع الافلاك الثمانية
نفس ويصدر عنها الحركة اليومية ويكون الثوابت مركوزة في تحت المتمم
الحاوي لفلك زحل ويكون حركتها مستندة اليه هذا اولا ينافي ما ذكره الشارح
لقوله تعالى وسع كرسيه السموات اذ يجوز ان يكون الجنة فوق الكرسي ايضا
الا انه تعرض لما اتفق فيرد شبهة المعتزلة فان قلت لا ينافي وسعة الكرسي
للسموات والارض وسعة الجنة ايضا فيكون فوق السموات وتحت الكرسي
قلت نعم لكن ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم سقفها الجنة عرش الرحمن **قوله** وقال
النووي في شرح مسلم ان اطفال المشركين في الجنة وهذا هو الصحيح فان النووي اخرجه
من الاحاديث الصحيحة الراجحة على ما نقله الشارح ههنا واول حديث الوائدة
وقال معنى قوله صلى الله عليه وسلم الوائدة والموؤدة في النار القابلة التي تستر
الولد في الارض والموؤدة لها وهي ام الولد في النار كذا ذكره الشيخ شهاب الدين ابن
حجر في شرح المشكوة **قوله** واجيب بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاطوار
في شرح المواقف قال الامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة من الثانية على وجوه
قال والجواب عنها اجمالا دليلكم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص
والاوقات ودليلنا في الاثبات لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا لا نثبت
الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام في
فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير **قوله** جمعا بين الادلة
اذ لا يجوز اهمال بعض الدلائل المتفق ضرورة ان امكن الجمع وهو ممكن ههنا بتخصيص
الادلة الدالة على النفي بالكفار وبه يندفع التعارض **قوله** وهذا هو الشفاعة
الكبرى الذي خص لبعض العلماء المقام المحمود به ويدل عليه ما روي ان المؤمنين
ياتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول لهم
كل منهم لست للشفاعة فياتوني فاستاذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته
وقعت ساجدا فيدعني ما شاء ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع و
واشفع تشفع واسئل تعط فارفع راسي فاثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه
ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة فيبقى في النار الا ما قد حبسه القرآن
اي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الاية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقال وهذا

وهذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم صلى الله عليه وسلم وقد تعالى الظاهر هذا الحديث
مشعر بان شفاعته لجميع الناس فيما في امتي امتي على ما روي في اكثر الاحاديث
فانه يدل على تخصيصها بامته فلا يكون شفاعته على الظاهر لامته خاصة
فهو لسائر الناس حقيقة اذ [illegible] علينا انه كيف يثبت عدد سائر الانبياء وعن شفاعته
امتهم فالحق ما اجيب به من ان الانبياء لم يثبت عددوا من نفل الشفاعة انما يثبت عدولهم
من البداية بها فرسولنا صلى الله عليه وسلم بدأ بالشفاعة وهذا هو السبب في ذلك ان المذكور
في حديث ابي هريرة رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال انا سيد الناس يوم
القيمة وذكر ان شفاعته صلى الله عليه وسلم لا منهم انما فتح بشفاعته صلى الله
عليه وسلم لامته اولا **قوله** النار يعرضون عليها غدوا وعشيا عرضهم عليها
او احراقهم بها يقال عرض الامام الاسارى على السيف اذا قتلهم به غدوا وعشيا اي
في هذين الوقتين يعذبون وفيما بينهما الله اعلم اما ان يعذبوا بجنس
آخر من العذاب او ينفس عنهم ويجوز ان يكونا عبارة عن الدوام كذا في الكشاف
وعطف قوله ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب يدل
على ان الاول قبل يوم القيمة والاية في حق الموتى فما ذكرنا الا عذاب القبر **قوله**
والمراد بالاماتتين وبالاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة
فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الثابت المستفيض بين
المفسرين قالوا والغرض بالاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله تعالى على البعث
ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما
لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذه الاحياء وذهب
بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكرو بالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء
في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة التي لشدة اي حياة الحشر فهم
فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين يثبت الاحياء في القبر ومن قال
بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان [illegible] الكل واما حمل الاماتة حق ح
الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل
الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحتى لا يثبت بالاية الاحياء في القبر
فيرد عليه ان الاماتة انما يكون بعد سابقية الحيوة ولا حياة في اطوار النطفة
وايضا هو قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين **قوله** الصبيان يسئلون
ويدل عليه تلقين النبي صلى الله عليه وسلم لابنه ابراهيم **قوله** من عالم الملكوت
الملكوت من الملك والتاء للمبالغة فهي اعظم من الملك فالملك عالم الشهادة والملكوت

عالم الغيب قوله الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وذلك
لان التصديق من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله ومثال الترك ما اذا قال
معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون فيفعل فيعجزون فانه معجز
دال على صدقه ولا فعل لله ثمة فان عدم خلق القدرة على ذلك ليس
فعلا بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف حذف
او ما يقوم مقامه من الترك لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة
من فعل الله تعالى قوله الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه
فلا يدل على التصديق وهو بمنزلة التصديق قوله الثالث ان يتعذر معارضته
فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه
تصديق له قوله بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال لمدعي النبوة ان
كنت نبيا فاظهر معجزا فيفعل بان دعا الله تعالى فاظهره الله تعالى فيكون
ظهوره دليلا على صدقه وينزل منزلة التصريح بالتحدي قوله لم يدل على
صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه قوله قال القاضي لا انه
لا يخرج عن المعجزة قيل عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش بعد الاحياء
زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا
من الاصحاب ولو خر ميتا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كان حييا
للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحياة مع
التكذيب وبين عدمه لوجود الاحياء في الصورتين بخلاف الضب قوله وسيرته
المطهرة الخ اشارة الى طريق اهل البصيرة في اثبات نبوته صلى الله عليه وسلم
والاول طريق العوام قوله على وجوب عصمتهم فيما دل المعجزة على صدقهم فيه
اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة
وهو باطل قوله فهم معصومون عن تعمده لم يخالف فيه الا الحشوية وهي
عندنا مستفادة من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين وعند المعتزلة
من العقل بناء على اصلهم في التحسين والتقبيح قوله لكنهم جوزوا اظهار
الكفر تقية يرد عليهم انه يلزم عدم اظهار الدعوة وايضا ينتقض بدعوة ابراهيم
وموسى عليهما السلام قوله فلذا الخ فهما بين اوله واخره من عدم جواز
صدوره عنهم عمدا بعد البعثة هذا ويمكن ان يكون الاخير فيه طائفة
فان كان مخالفا لما دل عليه كلام الجمهور على ما دل عليه اول كلامه
او لوجها لمذهب الشيعة من منع صدور الصغيرة قبل الوحي وبعده فتامل

فتامل قوله وعلى هذا اي على ان المراد بالاكثر ثلثمائة قوله وهم الذين
قال الله تعالى فيهم كانوا الفا وثلثمائة او اربعمائة او خمسمائة بايعوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان صلى الله
عليه وسلم جالسا تحت شجرة او سدرة بالحديبية قوله على بداء المومن المتقي هم
فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة وفي عرف الشرع
اسم لمن يقي نفسه عما يضره في الاخرة وله ثلث مراتب الاول التوقي عن
العذاب المخلد بالتبري من الشرك وعليه قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى والثانية
التجنب عن كل ما يؤثم من فعل او ترك حتى الصغائر عند قوم وهو المتعارف
باسم التقوى في الشرع والمعني بقوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا
والثالث ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل اليه بشراشره وهو
التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى اتقوا الله حق تقاته كذا في تفسير البيضاوي
قوله والدليل على حقيتها قصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد
الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة ولعل
هذه الامور معجزات زكريا عليه السلام وارهاصا لعيسى عليه السلام جاز
ان يتقدم عليه بمنصف كذا في شرح المواقف وكذا احضار آصف عرش بلقيس
في طرفة عين مع مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين لم يكن معجزة لسليمان عليه السلام
اذ لم يظهر على يده مقرونا بالتحدي قوله واعلم ان مسئلة الامامة
ليست من الاصول بل هي من الفروع اذ نصب الامام واجب على المسلمين
لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية لا على
الله تعالى كما زعمت الشيعة قوله لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك روي
انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسري به اخبر قريشا القصة فتعجبوا
استبعادا وارتد ناس ممن آمن به صلى الله عليه وسلم وسعى رجال الى ابي بكر رضي
الله تعالى عنه وقالوا هل لك الى صاحبك زعم انه اسري به الليلة الى بيت
المقدس وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمي ابو بكر
الصديق بصيغة المبالغة في الصدق لذلك قوله والحق عند الجمهور نفيها
اي نفي النصوص والا لاظهروه حين المنازعة وانقادوا له على ما هو
عادتهم من انقيادهم لنصوص الكتاب والسنة فكيف يعتقد في حق الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين مخالفة النصوص واجماعهم على خلاف نص رسول الله
صلى الله عليه وسلم وما توهم من انهم لم يظهروا نص رسول الله صلى الله عليه وسلم

على علي نقمته فاسد لان عليا رضي الله عنه كان في غاية الشوكة والتسلط في الامور
الدينية وان فاطمة رضي الله تعالى عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين
سبطا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولداه والعباس مع علو رتبته كان عمه
لما روي انه قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه
حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم
يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت
الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر فمنا
الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش
فظهر انه لو كان على امامة علي نص لاظهروه ونازعوا مع ابي بكر رضي الله تعالى عنه
واما توقف علي رضي الله تعالى عنه ستة اشهر فانما كان لكآبته ووحشته بموت
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة حزنه على موته فان الصحابة رضي الله عنهم
دهشوا بعد موته صلى الله عليه وسلم حتى روي ان عمر كان يقول ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لم يمت بل انما غاب عنا كما غاب موسى عليه السلام عن قومه
وكان لا يقدر احد ان يقول عنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توفي
وما كان عثمان الا يبكي ويتحير وكان علي لا يتكلم مع احد من شدة الحزن
ولما صعد ابو بكر الصديق رضي الله عنه على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال يا عمر اما سمعت قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فتلى وقال
كاني لم اسمع بهذه الاية الى الان ثم تلا ابو بكر قوله تعالى وما محمد الا رسول
قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية فتنبه
الناس فزال عنهم التحير ولما مضت ستة اشهر على علي رضي الله عنه وسكن
حزنه اجتهد وعرف ان خلافة ابي بكر حق فبايعه على رؤس الاشهاد فصار
اماما مجمعا عليه قوله فقال يا نبي لمن عبدها وان كان ثم وجه قوله وان كان
عمر انه اراد ان البيعة وان كانت له صحيحة لكن اصل ثباته في الدين وعدم محنة
قادم يعني متابع الحق ولو كان قرأ وفي تصحيحه رضي الله عنه حين البيعة اشارة
الى ان يكون المبايعة بلا غرور وعن علم قوله ثم عمر الفاروق فرق بين الحق والباطل
برايه الصائب انه وافق حكم الله في مواضع قبل نزوله فمنها ما روي ان عبد الله بن عباس
رضي الله عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي الى النبي صلى الله عليه وسلم
ودعاه المنافق الى كعب بن اشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

وسلم فحكم لليهودي فلم يرض المنافق فقال نتحاكم الى عمر فقال اليهودي لعمر رضي الله عنه
قضى لي رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرض بقضائه وخاصم اليك
فقال عمر رضي الله عنه للمنافق اكذلك هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله
فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل
من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت الاية فقال ان عمر فرق بين
الحق والباطل فسمي الفاروق لذلك ومنها ما روي انه صلى الله عليه وسلم
لما دخل المسجد الحرام ذهب بعمر الى مقام ابرهيم فقال عمر رضي الله عنه افلا نتخذ
مصلى من مقام ابرهيم فقال صلى الله عليه وسلم حتى يجيء امر الله فنزل قوله
تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ومنها ما روي مما وقع في قصة اسارى
بدر قوله فان صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما
انه موجود كلما ان الحدث المعتبر في الفعل والمشتقات في قوة النكرة فيكون
مفاده الفرد المنتشر والزيادة المعتبرة في حقيقة التفضيل هو الزيادة في
فرد من افراد المصدر ولذلك يجوز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفقه
وعمرو اعلم من زيد في الطب كذا ذكره الشريف في تعليقاته على شرح التجريد
وفيه نظر لانه قد صرح صاحب المفتاح في كشف مقالة ان الاجماع وقع
في ان المصادر الغير المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هي هي فالقول
بان المصدر المعتبر في الفعل والمشتقات بمعنى الفرد المنتشر خلاف ما عليه
الاجماع فالخلاف في ان النكرة موضوعة للفرد المنتشر كما اختاره الشريف
او للطبيعة من حيث هي هي كما اختاره سيد المحققين قدس سره وفي عدم
المصادر المذكورة وقد يوجه اطلاق الافضل على ابي بكر بمعنى اكثر الثواب
بانه اذا اتصف شخص من الفضل بالزيادة اتصف بالطبيعة لا بشرط شيء
بالزيادة لان الاتصاف بفرد شيء بصفة مستلزم للاتصاف بها وكذا اذا قلنا
زيد زائد على عمرو في الطب والطب علم صدق ان زيدا زائد على عمرو في العلم
فان قلت وان سلم ان اتصاف فرد بالزيادة مستلزم للاتصاف بالطبيعة بها
لكن صيغة التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي هي لا الزيادة
الناشئة من قبل فرد ما قلت لكن المصرح به بينهم ليس الا كون افضل موضوعا
للزيادة في مدلول مصدره مطلقا لا الزيادة المخصوصة الناشئة من الطبيعة
ومن يدعيه فعليه البيان قوله والذي وقع الخلاف فيه فوقع لنا او رفعه
من ان افتراق المسلمين في تفضيل بعض الصحابة على بعض ورفع كل فرقة طرف

الافضل على غير من اعتقده افضل غير مستقيم على التقدير ان يكون صيغة افضل
موضوعة للزيادة في نفس المصدر بوجه ما ووجه الدفع على ما هو المشهور
التجريد هو انهم اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى
الذي توهمه المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة والجماعة رجحان علي بكثير
من الفضائل بل في اكثر الفضائل وعن محمد بن حنيفة انه قال قلت لعلي رضه
من افضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من
قال عمر وخفت ان يقول ثم عثمان فقلت ثم انت فقال انا انا واحد من المسلمين
وقد اثنى علي رضي الله عنه بتفضيل ابي بكر ثم عمر على منبر الكوفة ايضا ومن
اراد تفصيل تفضيل الخلفاء وما يتعلق به فعليه بكتاب الصواعق في الرد على
الرافضة والزنادقة للشيخ الامام افضل المحدثين في المتأخرين ابن حجر الهيتمي
روح الله روحه وجعل في اعلى غرف الجنان فتوحه فانه بين فيه بيانا لا
يندفع منه شبه هؤلاء الاراذل الذين يدعون انهم شيعة علي حاشاهم
عن ذلك انما هم شيعة ابليس فانه استولى على عقولهم واضلهم ضلالا
بعيدا قاتلهم الله انى يؤفكون فالحمد لله الذي جعلني محبا لمحبة الصحابة
في قلبه اذ صح ان الله اذا اراد باحد النفع محبة جاءت بخصوصها محبة
الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين

الحمد لله على اتمام هذه النسخة
الجليلة التي نادرة الوجدان وصادف الاتمام يوم الاحد
المبارك ثاني عشر شهر شوال المكرم سنة سبع ومائة
بعد الالف سنة من الهجرة [illegible]
الكرام وانا الفقير الى الله ... الصوفي
مولدا اشعري اعتقادا ولوالديه ولمشايخه
ولاقربائه وللاحبائه
ولمن دعا له بالخير
والله
ولي
التوفيق
م

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور [illegible] ٦٧
عفي عنه